Clifford

JAMES CLIFFORD

KULTŪROS PROBLEMA

XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas

ALK

JAMES
CLIFFORD

KULTŪROS PROBLEMA

XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas

LIETUVOS
RAŠYTOJŲ
SĄJUNGOS
LEIDYKLA
VILNIUS

UDK 008(091)
Cl-71

This edition is published with the suport
from the Open Society Fund – Lithuania and from the CEU
Translation Project of the Open Society Institute – Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

Versta iš:
James Clifford, THE PREDICAMENT OF CULTURE:
Twentieth-Century Etnography Literature, and Art,
Harvard University Press, 1999

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-439-2

Published by arrangement with Harvard University Press
Copyright © 1988 by the President and Fellows of Harvard College
All rights reserved
© Vertimas, Vitalijus Šarkovas, 2006
© Dizainas, Romas Orantas, 2006
© Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006

Skiriu motinai Virginia'ai Iglehart Clifford

Padėkos žodis

Skyriai, surinkti šioje knygoje, buvo parašyti 1979–1986 m. Rašydamas juos sulaukiau daug paramos iš skirtingose srityse dirbančių draugų ir kolegų; daugumai jų išreiškiau padėką ankstesnėse kai kurių šių skyrių versijose. Jei pradėčiau vėl minėti jų vardus, susidarytų ilgas sąrašas, primenantis duomenų bazę. Tikiu, jog tie, kurie man padėjo, žino, kad to nepamiršau ir esu jiems dėkingas.

Ši knyga parašyta laikotarpiu, kuriam būdingi radikaliai nauji teoriniai ir politiniai požiūriai į kai kurias disciplinas ir rašymo tradicijas. Provokacijų, kritiškumo dvasios bei žinių sėmiausi iš daugelio kitų autorių, tiriančių panašias problemas, bet šie šaltiniai tik iš dalies atsispindi knygos nuorodose.

Už pagalbą apmąstant skyrius, skirtus šiam leidiniui, norėčiau padėkoti Jamesui Boonui, Stephenui Fosteriui, George'ui Marcusui, Marry Praatt, Paului Rabinowui, Jedui Rasula'ui, Renato Rosaldo, Williamui Sturtevantui ir Richardui Wasserstromui.

Esu dėkingas už draugišką paramą, kurią per paskutinius septynerius metus man teikė Amerikos mokslo draugijų taryba,

Amerikos filosofijos asociacija ir Nacionalinė humanitarinių mokslų vasaros stipendijos teikimo programa.

Ši knyga buvo parašyta dirbant su Kalifornijos universiteto Santa Kruze sąmoningumo istorijos programa. Joje truputį atsispindi šios nepaprastų mokslininkų ir universiteto doktorantų grupės etosas ir energija. Atskirai norėčiau padėkoti savo kolegoms Donnai Haraway, Haydenui White'ui ir Normanui O. Brownui, taip pat Lindsay Watersui iš Harvardo universiteto leidyklos, kuris pateikė vertingų redakcinių pasiūlymų. Ypač dėkoju Jacobui, kuris paskolino kompiuterį, ir savo žmonai Judith Aissen už meilę ir už tai, kad nebuvo be galo kantri.

Santa Kruzas, Kalifornija, J. C.

Turinys

Įvadas:
Gryni produktai kraustosi iš proto / 11

Pirma dalis: DISKURSAI

1. Apie etnografinį autoritetą / 39
2. Galia ir dialogas etnografijoje:
Marcelio Griaule'io iniciacija / 88
3. Apie etnografinę savikūrą:
Conradas ir Malinowskis / 141

Antra dalis: VIETOS PAKEITIMAI

4. Apie etnografinį siurrealizmą / 177
5. Vietos pakeitimo poetika:
Victoras Segalenas / 229

6. Papasakok apie savo kelionę:
Michelis Leirisas / 247
7. Neologizmo politika:
Aimé Césaire'as / 261
8. Botanikos sodas:
atvirukai / 271

Trečia dalis: KOLEKCIJOS

9. Gentiškumo ir modernumo istorijos / 279
10. Apie meno ir kultūros kolekcionavimą / 313

Ketvirta dalis: ISTORIJOS

11. Apie orientalizmą / 371
12. Tapatybė Mašpyje / 403

Bibliografija / 509–540
Šaltiniai / 538
Rodyklė / 541

Kadaise mes buvome šios žemės šeimininkai,
bet kai atvyko gringai, tapome tikrais parijais...
Tikimės, kad ateis diena, kai jie suvoks, jog mes
esame jų šaknys, ir kad turime augti kartu kaip
milžiniškas medis su žiedais nusėtomis šakomis.

FRANCISCO SERVINO, PAI-TAVYTERA, KALBA
INDĖNŲ KONGRESE PARAGVAJUJE, 1974

ĮVADAS: Gryni produktai kraustosi iš proto

Kartą apie 1920 m. Niujorko priemiestyje Niudžersyje jaunas gydytojas parašė eilėraštį apie merginą, kurią jis vadino Else. Jis matė ją besidarbuojančią virtuvėje arba skalbykloje – ji padėjo jo žmonai tvarkyti namus ir prižiūrėti vaikus. Netrukus mergina kažkuo patraukė jo dėmesį. Ji atrodė tarsi kvintesencija ateities, kuri laukė jų visų – jo šeimos, jo ką tik pradėtos gydytojo praktikos, šiuolaikinio pasaulio, kuris juos visus įtraukė į savo nevaldomą, virstančią iš vagos srovę.

Eilėraštis, kurį Williamas Carlosas Williamas tuomet parašė, buvo asociacijų šuoras, prasidėjęs garsiuoju posakiu:

Gryni Amerikos produktai
kraustosi iš proto –

Ir tęsėsi beveik nestabtelėdamas atgauti kvapo:

kalnų tauta iš Kentukio

ar iš briaunoto Džersio šiaurinio krašto
su vienišais ežerais ir
slėniais, su kurčnebyliais, vagimis
senais vardais
ir paleistuvavimu tarp

pramuštgalvių, kurie atvyko tiesti
geležinkelio
vedini tik nuotykių troškimo –

ir jaunų nevalų, besimaudančių
purve
nuo pirmadienio iki sekmadienio

išsipuošusių tąnakt
blizgučiais
su fantazija, bet ne pagal

valstietišką tradiciją, kuri suteiktų joms
savitumo,
geidulingai ir pamaiviškai

apsikarsčiusių skudurais – jos atsiduoda
be jausmų
jausdamos tik stingdantį siaubą

Po kokia nors vyšnių ar putinų
gyvatvore –
kurio jos negali išreikšti –

Jei mergaitė gimė iš santuokos
tai turbūt iš mišrios
ir turi indėniško kraujo

ji tokia vieniša
iš visų pusių ją
supa ligos ir žudynės

ją išgelbėti gali tik
agentas –
ją augins valstybė ir

sukakus penkiolikai išsiųs dirbti
į kokį nors
namą priemiestyje –

į kokio nors gydytojo šeimą, kokią nors Elsę –
kaip pamazgų vanduo
atspindi išsibarsčiusias

mintis, tiesą apie mus –
jos dideli
nerangūs klubai ir liumpsinčios krūtys

siūlosi pigiai
bižuterijai
ir turtingiems jaunuoliams puikiomis akimis

Ir staiga tūžmingos eilės sukteli į šalį:

tarsi žemė po mūsų kojomis
būtų
kažkokio dangaus išmatos

o mes nusižeminę belaisviai
pasmerkti
badauti, kol pradėsime ėsti purvus

kai vaizduotėje
paskui elnią
lėksime per rykštenės laukus

dusinami rugsėjo karščio
Atrodo,
kad tuoj išleisime paskutinį kvapą

Tik atskirais lopiniais
kažkas
atiduodama

Nėra
kas paliudytų
nėra kam vairuoti automobilio

Šios eilės *en route* pasirodė Williamso dadaistiniame traktate apie vaizduotę *Spring* & *All* (1923). Manau, kad jos gali pasitarnauti kaip pretekstas šiai knygai, kaip būdas pradėti kalbėti apie keblią padėtį. Pavadinkime keblią padėtį etnografine modernybe: etnografine todėl, kad Williamsas jaučiasi atsidūręs tarp pabiros tradicijų mozaikos, o modernybe todėl, kad klajūniškumas ir mobilumas, su kuriais jis susiduria, tampa lemtimi vis didesniam skaičiui žmonių. „Elsė“ simbolizuoja ir vietinės kultūros irimą, ir kolektyvinę ateitį. Jos istorija Williamsui neišvengiamai yra ir jo paties, visų žmonių istorija. Žvelgdamas į jos „didelius/nedailius klubus ir liumpsinčias krūtis“ jis jaučia, kad kur nepažvelgsi, viskas aplinkui yra, skyla į gabalus. Visos mielos, pirmykštės vietos sunaikintos. Smelkiantis jausmas, kad vyksta savotiškas kultūrinis incestas, kad istorija sprunka, sukelia asociacijų gūsį.

Šis jausmas – kad autentiškumas prarandamas, o „modernybės" ardo kažkokią esmę ar šaltinį – nėra naujas. Knygoje *Šalis ir miestas* (*The Country and the City,* 1973) Raymondas Williamsas teigia, jog tai pasikartojanti, pastoralinė „jausmo struktūra". Nuo senų senovės pokyčiai suvokiami kaip netvarka, gryni produktai kraustosi iš proto. Bet Elsės paveikslas reiškia naują posūkį. Trečiojo dešimtmečio pradžioje jau buvo galima kalbėti apie išties globalinę kultūrinių ryšių atsiradimo ir nutrūkimo erdvę: lokalinės autentiškos tradicijos susitinka ir jungiasi į laikinus miestų bei priemiesčių darinius – prie tokių darinių priskirtinos ir Niudžersio imigrantų bendrijos, ir tokie daugiakultūriniai konglomeratai kaip Buenos Airės, ir Johanesburgo gyvenvietės. Nors Williamas Carlosas Williamsas kalba apie grynus Amerikos produktus, jo „mes", besivartantys jo nevaldomame automobilyje, aiškiai reiškia kažką daugiau. Etnografas modernistas ieško universalumo lokalume, visumos dalyje. Tai, kad Williamsas vartoja amerikiečių, o ne anglų kalbą (sukeldamas tuo didelį susidomėjimą), o poezijoje semiasi įkvėpimo iš regiono, kuriame verčiasi gydytojo praktika, specifikos, neturi atkirsti jo nuo bendrų procesų, vykstančių pasaulyje. Jo kosmopolitizmas reikalauja be paliovos suktis tarp širdžiai mielos vietos ir platesnių galimybių.

Elsė suardo jo projektą – jau pats jos egzistavimas kelia *istorinį* netikrumą, ir modernistas gydytojas-poetas nebesijaučia esąs saugus[1]. Jo atsakas į netvarką, kurią ji įkūnija, sudėtingas ir am-

[1] „Elsė" taip pat meta iššūkį ir literatūrinei tradicijai. Vakarietiškuose kūriniuose tarnai visuomet atstovaudavo „liaudžiai" – žemesniosioms klasėms ir skirtingoms rasėms. Domestifikuoti buržua vaizduotės autsaideriai, jie nuolat teikdavo peno literatūrinėms epifanijoms, atpažinimo scenoms, laimingoms pabaigoms, utopinėms ir distopinėms transcendencijoms. Šiuo klausimu puikų tyrimą yra atlikęs Bruce'as Robbinsas (1986).

bivalentiškas. Jei autentiška tradicija – grynas produktas – visur traukiasi iš kelio mišrumui ir betiksliškumui, tai ilgėtis jos nėra prasmės. Nėra jokio sugrįžimo atgal, nėra jokios esmės, kurią reikia atpirkti. Šiame eilėraštyje ir visame kūrinyje Williamsas vengia pastoralinių folkloristinių apeliacijų, būdingų kitiems trečiojo dešimtmečio liberalams, skatinusiems sergėti ir rinkti tikrąją kaimiškąją kultūrą tose vietose, kur jai gresia pavojus – pavyzdžiui, Apalačuose. Toks autentiškumas geriausiu atveju būtų dirbtinis estetinės purifikacijos produktas (Whisnantas, 1983). Williamsas nesirenka ir kitų dviejų įprastų būdų sutikti istorijos antplūdį. Jis aprašo Elsę ir kaimiško gyvenimo idiotizmą ne tam, kad pašlovintų pažangią, technologinę ateitį. Jo likimas toks pat kaip ir jos, nes iš tiesų „nėra kam vairuoti automobilį" – ir tai baugina. Williamsas nelinkęs ir liūdnai susitaikyti su lokalinių tradicijų išnykimu entropinėje modernybėje – kaip būdinga kultūrinės homogenizacijos pranašams, apraudantiems sugriautuosius tropikus. Jis sutinka, jog „kažkas" visgi „atiduodama", bet tik „atskirais lopiniais".

Verta plačiau panagrinėti prieštaravimą tarp šio staiga atsirandančio, pabiro „kažko" ir automobilio, kuriuo „mes" visi dardame. Ar įmanoma atsispirti eilėraščio impulsui, jo veržliam neišvengiamumui? Pasipriešinti jam reiškia ne tiek tam tikru būdu aiškinti eiliuotą ištrauką iš *Spring & All,* kiek panagrinėti keletą skirtingų aiškinimo būdų, keletą skirtingų istorinių „Elsių". Tarkime, kad šis problemiškas personažas su jos „indėniško kraujo priemaiša", jos nedailiomis moteriškomis formomis, jos nebylumu reprezentuoja marginalizuotas arba priverstas tylėti buržuaziniuose Vakaruose grupes – „čiabuvius", moteris, vargšus. Poetas įdėmiai žvelgia į ją žvilgsniu, kupinu įtūžio, smalsumo, gailesčio ir troškimo. Elsė sukelia labai prieštaringus

jausmus. Kartais šios moters, tikriausiai spalvotosios, kūnas tampa susižavėjimo, kartais – pasibjaurėjimo, kartais – simbolinio pasisavinimo objektu. Elsė gyvena tik privilegijuotųjų vyrų akims. Ji – beformė prarastų ištakų samplaika, žengianti į niekur. Williamsas kalba apie tai su pykčiu, niūria simpatija – o paskui paverčia visa tai modernia istorija. Perskaičius du trečdalius eilėraščio, Elsės asmeninę istoriją keičia visuotinė istorija; jos kelias per priemiesčio virtuvę išnyksta. Ją, Williamsą, visus mus pagauna neįveikiamas modernybės pagreitis.

Kažkas panašaus įvyksta, kai marginalizuoti žmonės įžengia į Vakarų vaizduotės apibrėžtą istorinę arba etnografinę erdvę. „Įžengus į modernų pasaulį" jų individualios istorijos greitai išnyksta. Nušluoti į lemtį, kurioje dominuoja kapitalistiniai Vakarai ir įvairūs technologiškai pažangūs socializmai, šie žmonės staiga tampa „atsilikę" ir nustoja kūrę savą, vietinę ateitį. Jų ypatumai kyla tik iš tradicinės praeities, paveldėtų struktūrų, kurios arba priešinasi naujovėms, arba užleidžia joms vietą, tačiau negali jų kurti.

Ši knyga siūlo kitokią istorinę viziją. Joje pavaizduotas pasaulis nėra kupinas nykstančių autentiškumų – grynų produktų, visuomet besikraustančių iš proto. Knyga veikiau rengia vietą savitiems keliams per modernybę; juos įžvelgė ir Williamsas, kėlęs prieštaringą klausimą: ką „atiduoda" individų, tokių kaip Elsė, istorijos? Gal „atskiri lopiniai" yra blėstančios kibirkštys? O gal naujos pradžios? O gal?.. „Kurk. (Nėra kitų idėjų / tik tos, kur darbuose) Išrask!" Tai buvo Williamso devizas (1967: 7). *Spring & All* žmogaus ateitis yra kažkas, ką reikia ne pakęsti, o kūrybiškai suvokti: „tikrovė pati prisitaiko prie naujų formų... reikia įeiti į naują pasaulį ir atrasti judėjimo bei naujumo laisvę" (1923: 70, 71). Tačiau dabar kiekviena naujoviška realybės po-

etika turi kelti geopolitinius klausimus, įskaitant ir tą, kuris primygtinai skamba šioje knygoje: kieno realybė? kieno naujas pasaulis? Iš kokių pozicijų atrodo, kad „tarsi žemė po mūsų kojomis / būtų kažkokio dangaus išmatos / o *mes*... pasmerkti..."?

Žmonės ir daiktai atrodo vis labiau ne savo vietoje. Gydytojas, poetas ir lauko tyrėjas Williamsas stebi Niudžersio emigrantus, darbininkus, gimdančias moteris, paauglius spuoguotais veidais, psichinius ligonius, klausosi jų. Jų gyvenimuose ir žodžiuose, kuriuos matydavo ir girdėdavo įsitraukdamas į tyrimus – ir kūrybiniais, ir moksliniais tikslais – jis atrasdavo medžiagos savo kūriniams. Jo kaip tyrėjo padėtis buvo privilegijuota. Williamsas nekliudomai įeina į savo pacientų namus, išlaikydamas medicininį-estetinį atstumą (nors kartais tai padaryti pavykdavo labai sunkiai, kaip matyti iš jo eilių apie „nuostabų sutvėrimą" trečiojoje poemos *Paterson* knygoje). Susitikimas su Else kažkoks kitoks: trikdantis autsaideris staiga atsiduria *pačioje* buržua namų erdvėje. Atstumo išlaikyti nebeįmanoma.

Šis neaiškaus, abejotinos kilmės asmens įsiveržimas – pranašingas ženklas; bet tik po II-ojo pasaulinio karo paaiškės, kad jo pranašystė pildosi. Kolonijiniai santykiai bus kvestionuojami visuose lygmenyse. Po 1950 m. žmonės, už kuriuos ilgai kalbėjo Vakarų etnografai, administratoriai ir misionieriai, pradėjo patys kalbėti ir aktyviau veikti pasaulinėje arenoje. Vis sunkiau juos išlaikyti jų (tradicinėje) vietoje. Kitokie gyvenimo būdai, kadaise pasmerkti įsilieti į „modernų pasaulį", dar kartą, tik jau naujoviškai deklaravo savo skirtingumą. Šių įvykių kontekste kitaip suvokiame ir Elsę.

Pamėginkime skaityti eilėraštį „prieš plauką", pažvelkime į jį iš naujų pozicijų – tai įgalins mus susimąstyti: kaip susiklostė šios merginos likimas po to, kai nustojo dirbti Williamo Carloso

Williamso virtuvėje? Gal ji simbolizuoja aklavietę? Gal Elsė pranašingas ženklas? Kalbant apie Elsę kaip moterį, jos nedailus kūnas yra arba nesėkmės vyro žvilgsnio valdomame pasaulyje simbolis *arba* galingų, „nežabotai" moteriškų formų paveikslas, alternatyva seksistiniams moters grožio apibrėžimams. Kalbant apie ją kaip apie „negryną produktą", šis kilmių mišinys yra arba su šaknimis išrauta pasimetusi siela, *arba* nauja hibridinė būtybė, kur kas mažiau vietinė nei šeimos namai priemiestyje, kuriuose ji neilgam apsistoja. Kaip Amerikos indėnė Elsė yra arba paskutinė palikuonė tų visiškai asimiliuotų tuskarorų (Tuscaroras), kurie, pasak tradicijos, gyveno šiaurinio Niudžersio Ramapo (Ramapough) kalvose, *arba* reprezentuoja čiabuvių amerikiečių praeitį, kuri virto netikėta ateitimi. (Praėjusiame dešimtmetyje grupė Elsės gentainių, vadinančių save Ramapo gentimi, aktyviai siekė, kad būtų pripažinta, jog jie yra indėnai, išsaugoję indėnišką identitetą[2].) Šiandien Williamsas jau nebūtų toks tikras, kad juodviejų – jo ir jo simbolinės tarnaitės – laukia toks pat likimas.

XX šimtmečio pabaigoje skaitoma „Elsė" yra konkretesnė ir ne tokia determinuota. Galimos jos ateities versijos parodo be atsako likusius iššūkius vakarietiškai modernybės vizijai – iššūkius, kurių aidas skamba kiekviename šios knygos puslapyje. Elsė daugiausia vis dar nebyli, bet aiškiai jaučiame, kad ji čia

[2] Teiginys, kad izoliuoti ir endogamiški Ramapo kalnų gyventojai („seni pavadinimai"... iš „briaunoto šiaurinio Džersio/krašto") kilę iš čiabuvių amerikiečių, ginčytinas. Kai kurie mokslininkai, pavyzdžiui, folkloristas Davidas Cohenas (1974), iš viso tai neigia; jų nuomone, istorija apie tuskarorų genties atšaką tėra prasimanymas. Kiti tyrinėtojai mano, kad tai mišrūnai (anksčiau vadinti Jacksono Baltaisiais, turintys juodaodžių, olandų ir anglų kraujo), labiau gimininga delavarams nei tuskarorams. Kad ir kokios iš tiesų būtų šios genties istorinės šaknys, dabartiniu pavidalu ji yra gyvas negryno produkto pavyzdys.

pat – daugybe pavidalų[3]. Praėjo tie laikai, kai privilegijuoti autoritetai galėjo kalbėti už kitus (arba suteikti kitiems istoriją) nesibaimindami prieštaravimų. „Croces žymusis posakis, kad visa istorija yra dabarties istorija, nereiškia, jog visa istorija yra *mūsų* dabarties istorija...“ (Jameson 1981: 18). Kai vyraujantys vakarietiškojo identiteto naratyvai yra ginčijami, politinė istorijos kaip atsiradimo problema tampa neišvengiama. Juliet Mitchell knygoje *Moterys: ilgiausia revoliucija* (*Women: The Longest Revolution*, 1984) rašo: „Nemanau, kad mes kaip žmogiškieji subjektai galime gyventi tam tikra prasme nesusiremdami su istorija; mums tai daugiausia buvimo vyru arba moterimi bužuazinio kapitalizmo sąlygomis istorija. Dekonstruodami šią istoriją galime tik konstruoti kitas istorijas. Kas mes esame šio tapsmo procese?“ (p. 294). Williamso automobiliu važiuojame ne visi.

Šioje knygoje nagrinėjama tik viena iš naujų galimybių, kurios atsiveria Elsei – toji, kurią jai teikia „indėniško kraujo priemaiša“. 1977 m. rudenį Bostono Federalinis Teismas pareikalavo, kad vampanougų genties indėnų palikuonys, gyvenantys Mašpyje, „Keipkodo indėnų mieste“, įrodytų savo identitetą. Kad pagal įstatymus gautų teisę pareikšti ieškinį dėl prarastų žemių, šių šiuolaikinio Masačūsetso piliečių buvo paprašyta pademonstruoti, jog jų gentis nenutrūkstamai egzistavo nuo XVII a.

[3] „Čiabuviai“, moterys, vargšai: šioje knygoje aptariamas tik pirmosios grupės etnografinis konstravimas. Dominuojančioje buržuazinių Vakarų ideologinėje sistemoje jos yra tarpusavy susijusios; šį ryšį turėtų išryškinti sistemingesnė nei ta, kurią atlikau aš, analizė. Pradžia jau padaryta Duvignaud (1973), Alloula (1981), Thrinh (1987) ir Spivako (1987) veikaluose.

Tačiau nuo pirmųjų Plimute įsikūrusių anglų piligrimų ir Masačūsetso indėnų kalba kalbančių regiono gyventojų kontaktų gyvenimas Mašpyje stipriai pasikeitė. Ar 1977-ųjų ieškovai yra „tie patys" indėnai? O gal jie tik sambūris individų, turinčių daugiau ar mažiau čiabuvių amerikiečių kraujo? Jei jie skiriasi nuo savo kaimynų, tai kaip jų „gentiškas" skirtingumas pasireiškia? Ilgo, plačiai nuskambėjusio teismo proceso metu daugybė indėnų ir baltųjų liudijo apie gyvenimą Mešpyje. Profesionalūs istorikai, antropologai ir sociologai atliko liudytojų-ekspertų vaidmenį. Liūdna Naujosios Anglijos indėnų istorija buvo aptarta išsamiai, iki mažiausios smulkmenos ir tapo įnirtingų diskusijų objektu. Į interpretacijų konfliktą įtrauktos sąvokos, tokios kaip „gentis", „kultūra", „identitetas", „asimiliacija", „etniškumas", „politika" ir „bendruomenė", pačios stojo prieš teismą. Procesas truko keturiasdešimt dienų; lankiausi beveik visuose posėdžiuose – sėdėjau teismo salėje, klausiausi ir rašiausi pastabas.

Man atrodė, kad procese sprendžiami ne vien tiesioginiai politiniai klausimai – mano akimis, tai buvo svarbus vertimo iš vienos kultūros į kitą eksperimentas. Šiuolaikiniai indėnai, angliškai, su Naujosios Anglijos akcentu, kalbėję apie Didžiąją Dvasią, turėjo įtikinti Bostono baltuosius prisiekusiuosius esą autentiški. Vertimo procesas buvo kupinas dviprasmybių, nes atrodė, kad visos nagrinėjamos kultūrinės ribos yra neaiškios ir paslankios. Procesas iškėlė svarbius klausimus apie kultūrinės interpretacijos būdus, implicitinius visetiškumo modelius, atstumo išlaikymo būdus, istorinės raidos pasakojimus.

Šiuos klausimus pradėjau suvokti kaip nesulaikomai plintančios pokolonijinės etnografinio autoriteto krizės simptomus. Nors stipriausiai krizė paveikė anksčiau dominavusius vakarietiškus diskursus, klausimai, kuriuos ji iškelia, yra pasaulinės reikš-

mės. Kas turi autoritetą kalbėti apie grupių identitetą ar autentiškumą? Kokie kultūros elementai yra esminiai, kuo kultūra prasideda ir kuo ji baigiasi? Kaip „aš" ir „kitas" sutinka vienas kitą ir kalbasi per etnografinius tyrimus, kelionėse, šiuolaikiniuose tarpetniniuose santykiuose? Kokie naratyvai apie vystymąsi, netektis ir inovacijas gali paaiškinti, kodėl dabar atsirado tiek daug vietinių opozicinių judėjimų? Vykstant minėtajam procesui šie klausimai buvo svarbūs ne tik teoriniu požiūriu.

Į tai, kas vyko teismo salėje, žiūrėjau kiek „įstrižai". Buvau ką tik baigęs istorijos mokslų doktorantūros studijas, kurių metu labai domėjausi humanitarinių mokslų istorija, ypač kultūrine antropologija. Vykstant teismo procesui, kaip tik rengiau savo disertaciją spaudai. Disertacijos tema buvo Maurice Leenhardto, Paryžiaus etnologo, suderinusio etnografinius tyrimus ir misionierišką veiklą Prancūzijos Naujojoje Kaledonijoje, biografija (Clifford, 1982a). Atrodytų, jokių sąsajų su Naujosios Anglijos indėnais. Tačiau sąsajos buvo, ir jos pasirodė esančios glaudžios bei įkvepiančios.

Melanezijoje Leenhardtą siejo glaudūs ryšiai su gentinėmis grupėmis, kurios patyrė tokią pat stiprią kolonijinę prievartą kaip ir Masačūsetso indėnai. Jį labai domino kultūrinių pokyčių, sinkretizmo, atsivertimo ir išlikimo praktinės bei teorinės problemos. Kaip ir daugelis Amerikos indėnų, nukariauti Naujosios Kaledonijos kanakai (Kanaks) turėjo jų laisvę varžančios rezervacijos sistemos pavidalu primestas „gentines" institucijas. Abi grupės sukūrė strategiją prisitaikyti prie šių išorinių valdymo formų. Tiek čiabuviai amerikiečiai, tiek melaneziečiai buvo išgyvenę ir aštrių demografinių bei kultūrinių krizių ir pokyčių bei atsinaujinimo periodų. Per paskutinįjį šimtmetį Naujosios Kaledonijos kanaksai rado veiksmingų, skirtingų būdų gyventi

ekspansionistiniame pasaulyje išliekant melaneziečiais. Man atrodė, kad Mašpio indėnai siekė panašių tikslų, gaivindami ir išradinėdami būdus gyventi XX a. išliekant indėnais.

Be abejo, tai, ką išgirdau Naujosios Anglijos teismo salėje, paveikė manąją melanezietiško identiteto sampratą; tiesiog pradėjau suvokti jį ne kaip archaišką liekaną, bet kaip tebevykstantį procesą – politiškai ginčijamą ir istoriškai nebaigtą. Nagrinėdamas Europos etnografines institucijas laikiausi panašaus požiūrio.

Šioje knygoje nagrinėju vakarietiškas vizijas ir praktikas, tačiau ne aprašymo tikslais, o siekdamas parodyti, kaip jos reaguoja į jėgas, metančias iššūkį „Vakarų" autoritetui ir netgi jų būsimam identitetui. Šiuolaikinė etnografija pasirodo keliais pavidalais – tradiciniais ir novatoriškais. Kaip akademinė veikla ji neatskiriama nuo antropologijos. Bendresniu požiūriu, tai tiesiog skirtingi būdai mąstyti ir rašyti apie kultūrą iš dalyvaujančio stebėtojo pozicijų. Šia plačiąja prasme toks poetas kaip Williamsas yra etnografas. Etnografai esti ir daugelis tų žmonių, kuriuos sociologai vadina „čiabuviais informantais". Svarbiausia mano knygos problema yra vis labiau pastebimas becentriškumas pasaulyje su skirtingomis reikšmių sistemomis, buvimo kultūroje stebint kultūrą būsena, individualios ir kolektyvinės savikūros forma. Šią keblią padėtį – į kurią yra patekę ne tik mokslininkai, rašytojai, menininkai ar intelektualai – dar labiau komplikuoja precedento neturintis tradicijų persipynimas XX a. Šiuolaikinė konjunktūrų „etnografija", nuolatos judanti *tarp* kultūrų, priešingai nei jos vakarietiškojo *alter ego* „antropologija", nesiekia aprėpti viso

žmogiškosios įvairovės ir raidos spektro. Ji be paliovos keičia vietą, domisi tiek regioniniais ypatumais, tiek lyginamąja analize platesniu mastu; ji yra ir gyvenimo, ir keliavimo pasaulyje, kur šie du patyrimai vis mažiau ir mažiau skiriasi, forma.

Šioje knygoje renkuosi tai lokalinę, tai globalinę perspektyvą, nuolat vis iš naujo kontekstualizuodamas savo problemą. Pirmojoje dalyje didžiausią dėmesį skiriu rašymo bei reprezentavimo strategijoms, kurios istoriškai keičiasi reaguodamos į bendrą slinktį nuo kolonializmo link postkolonializmo ir neokolonializmo per laikotarpį nuo XX a. pradžios iki šeštojo jo dešimtmečio. Šios dalies skyriuose bandysiu parodyti, kad etnografiniai tekstai yra daugiabalsių mainų, vykstančių politiškai įtemptose situacijose, orkestravimas. Subjektyvumai – ir „čiabuvių", ir atvykstančių dalyvaujančių stebėtojų – sukuriami vykstant šiems dažnai nelygiems mainams, yra sukonstruotos tiesos sferos, už tikrą pinigą priimamos fikcijos. Tai suvokus pokolonijinei etnografijai atsiveria plačios galimybės kurti naujus reprezentavimo būdus; kai kurios iš jų apžvelgiamos šioje knygoje. Antroje dalyje vaizduoju etnografiją sąjungoje su avangardiniu menu ir kultūros kritika – veiklos sferomis, su kuriomis ją sieja modernistinės koliažo, sugretinimo ir atitolinimo procedūros. „Egzotika" dabar yra šalia. Šioje dalyje taip pat zonduoju Vakarų etnografijos ribas ir, pasitelkdamas kelių savirefleksinių kelionės pasakojimo formų analizę, tiriu XX a. „vietos pakeitimo poetikos" galimybes. Trečioje dalyje nagrinėju kolekcionavimą, ypatingą dėmesį skirdamas klasifikavimui ir „primityvaus" meno bei egzotiškų „kultūrų" eksponavimui. Mano svarbiausias tikslas yra „nuversti" visus transcendentinius autentiškumo režimus, įrodyti, kad visos autoritetingos kolekcijos, surinktos tiek meno, tiek mokslo vardu, yra istoriškai sąlygotos ir gali būti iš

naujo pasisavintos vietiniame lygmenyje. Šios knygos paskutinėje dalyje aiškinsiuosi, kaip nevakariečių – „rytiečių“ arba „genčių“ (čiabuvių amerikiečių) – istorinius patyrimus blokuoja nenutrūkstamos tradicijos ir vienalyčio „aš“ sampratos. Noriu įrodyti, kad identitetas, traktuojamas etnografiškai, visada būna mišrus, santykinis ir kūrybiškas.

Dviejų poliglotų pabėgėlių, Josepho Conrado ir Bronislavo Malinowskio, lenkų, likimo atblokštų į Angliją ir į anglų kalbą, gyvenimo ir kūrybos analizė parodo, kokia sudėtinga kultūrinė problema yra individo identitetas. Juodu abu originaliai reflektavo vietines fikcijas apie kolektyvinį gyvenimą ir su skirtinga dalimi ironijos konstravo identitetus, pagrįstus ribotų realybių ir išraiškos formų priėmimu. Brangindami šią už tikrą pinigą priimamą „kultūros“ fikciją, jie rašė tuo metu, kai ši etnografinė (reliatyvistinė ir pliuralistinė) sąvoka pradėta vartoti dabartine prasme. Šiame ir kituose knygos skyriuose bandau žvelgti istoriškai ir parodyti, kokiomis prasmėmis sąvoka „kultūra“ vartota skirtingais laikotarpiais, ieškodamas koncepcijos, kuri išsaugotų kultūros diferenciacines funkcijas tuo pat metu suvokdama kolektyvinį identitą kaip hibridinį, dažnai nutrūkstamą kūrybinį procesą. Kultūra labai sukompromituota sąvoka, bet be jos visgi negaliu išsiversti.

Analizuodamas Edvardo Saido polemišką veikalą *Orientalizmas* (*Orientalism*) (1978a), nagrinėju kai kuriuos kultūrinio redukcionizmo ir esencializmo keliamus politinius pavojus. Išnagrinėjus šį veikalą paaiškėjo, kad pokolonijinei „opozicinei“ kritikai yra būdinga iš prigimties prieštaringa pozicija, nes akivaizdu, jog supaprastinančių esmių ir atribojančių dichotomijų konstravimas nėra vakariečių orientalistų monopolija. Pats Saidas rašo tokiu būdu, kad tuo pat metu ir kuria, ir griauna

savo autoritetą. Atlikta analizė parodė, kad negalima visiškai užglaistyti jo diskurso prieštaravimų, nes vis sunkiau išlaikyti „išorišką" Vakarų atžvilgiu kultūrinę ir politinę poziciją, iš kurios būtų galima saugiai juos pulti. Tokie kritikai kaip Saidas patenka į dvigubo etnografinio judesio, kurį siekiau parodyti, žabangus. Įaugę į konkrečią lokalinę realybę ir politiškai angažuoti, jie siekia susilaukti dėmesio pasauliniu mastu; nors jie nagrinėja plačiai paplitusius pokolonijinius procesus, jiems trūksta platesnės perspektyvos, o jų požiūrio šališkumas akivaizdus.

Žengdamas į pasaulį, kur viskas tarpusavy susiję, žmogus visada, nors skirtingu laipsniu, „neautentiškas": užspeistas tarp kultūrų, įsivėlęs į santykius su kitais. Kadangi diskursas globalinėse galios sistemose kuriamas *vis-à-vis*, kitokumo arba skirtingumo jausmas visada kyla ne tik iš kultūros ar tradicijos tęstinumo. Identitetas priklauso nuo konjunktūros, o ne nuo esmės. Saidas emocionaliausiai aptaria šiuos dalykus knygoje *Už paskutinio dangaus* (*After the Last Sky*), naujausiame žodyje apie „palestiniečių likimą", kurioje jis aprašo ir savo padėtį tarp jų (1986a: 150): „Prognozuojamoje ateityje dalys bus geresnėje padėtyje nei tai, ką jos sudaro. Fragmentai nusvers visumą. Nenuilstamas klajūniškumas – sėslumą, prisirišimą prie teritorijos. Kritiškumas – rezignaciją. Palestinietis kaip savimonė nevaisingose investicijų ir vartotojiškų apetitų tyruose. Rūstus heroizmas nusvers elgetos nuolankumą, ribota nepriklausomybė – satelitų statusą. Atidumas, budrumas, susitelkimas. Būti tokiems kaip visi, bet kažkaip išlikti nuošaly. Papasakoti savo istoriją fragmentais, tokią, *kokia ji buvo*." Šis veikalas pasirodė tada, kai aš baigiau savo knygą. Taigi savo knygoje aptardamas *Orientalizmą* tiesiog užbėgu už akių Saido tęsiamam neesencialistinių kultūrinės politikos formų ieškojimui. Knygoje *Už paskutinio dangaus*

(*After the Last Sky*) „judama“ tarp dviejų polių – tarp specifinių palestiniečių tremties sąlygų ir bendresnių XX a. atsiveriančių galimybių. Kaip palestinietis (ir ne tik) Saidas jaudinančiai susitaiko su „mūsų klajonėmis“, maldaudamas „atviro pasaulietiško elemento, ne atpirkimo simetrijos“ (p. 150).

Aš irgi įtariai žiūriu į „atpirkimo simetriją“. Pažadėtosios žemės atgavimas, sugrįžimas prie „pirminių“ ištakų arba tikrosios tradicijos rinkimas visuomet susijęs su gana abejotinais purifikacijos aktais. Bet kokiu atveju, pretenzijas į grynumą visada ardo poreikis išeiti į sceną su autentiškumu, priešingu išorinėms, dažnai dominuojančioms alternatyvoms. Taip „trečiasis pasaulis“ siekia išryškinti savo savitumą palyginus su „pirmuoju pasauliu“ ir atvirkščiai. Vietiniame lygmenyje Trobriando salų gyventojai išradinėja *savo* kultūrą tiek nesenos kolonijinės ir naujos Papua Naujosios Gvinėjos tautos istorijos kontekstuose, tiek nepaisydami jų. O jei autentiškumas yra reliatyvus, tai galima kalbėti tik apie politinį, kultūrinį išradinėjimą, vietinę taktiką, o ne apie kažkokią „esmę“.

Šioje knygoje kvestionuoju tam tikras lokalines Vakarų etnografijos taktikas, daugiausia dėmesio skirdamas išganytojiškiems tekstualizacijos ir ypač kolekcionavimo būdams. Keliuose skyriuose gana išsamiai analizuoju autentiškumo sistemą, kuri buvo primesta nevakarietiško meno ir kultūros kūriniams. Juose nagrinėju šiuolaikines kolekcionavimo ir pripažinimo autentiškumu praktikas, remdamasis, pavyzdžiui, parodos Niujorko šiuolaikinio meno muziejuje sukeltais ginčais, koks „gentinio“ ir „modernaus“ meno santykis. Kaip egzotiškiems objektams vakarietiško-

je kolekcionavimo sistemoje suteikiama „meno“ ir „kultūros“ kūrinių vertė? Priešingai nei kai kurie kritikai, aš netvirtinu, kad nevakarietiškus objektus deramai suprasti galima tik jų pirminėje aplinkoje. Etnografinės kontekstualizacijos ne mažiau problemiškos kaip ir estetinės, ir gali būti atliekamos puristiškai, neistoriškai.

Knygoje stengiuosi apžvelgti estetinės ir etnografinės klasifikacijos istoriją jų ankstyviausioje, trečiojo ir ketvirtojo dešimtmečio avangardistinio Paryžiaus aplinkoje, tame radikaliame kontekste, kurį vadinu etnografiniu siurrealizmu. Du įtakingi muziejai – Trokadero etnografijos muziejus (Musée d'Ethnographie du Trokadéro) ir jo mokslinis įpėdinis Žmogaus muziejus (Musée de l'Homme) – simbolizuoja skirtingus „meno ir kultūros“ rinkimo būdus. Jų sugretinimas perša klausimą: kaip etnografiniai pasauliai ir jų reikšmingi artefaktai „supjaustomi,“ renkami ir vertinami? Išnagrinėjus šį klausimą kultūra atsiskleidžia ne kaip tradicija, kurią reikia gelbėti, bet kaip kodų ir artefaktų rinkinys gana atviras kritiškam ir kūrybiškam bandymui iš jų sudaryti naują kompoziciją. Etnografija yra atvira kultūrinės kritikos forma, kuriai būdingos tokios pat radikalios perspektyvos kaip ir dadaizmui bei siurrealizmui. Užuot tylomis sutikęs su avangardinių eksperimentų atskyrimu nuo mokslinių disciplinų, aš vėl iškeliu ribos tarp jų klausimą, teigdamas, kad šiuolaikinis meno ir etnografijos išskyrimas į skirtingas institucijas apribojo pirmojo analitinę galią ir antrosios kritinį pašaukimą.

XX a. pradžioje visaapimančios kolekcijos „Žmonija“ tapo institucionalizuotos įkūrus tokias akademines disciplinas kaip antropologija ir meno bei etnologijos muziejus. Kaustanti „meno ir kultūros sistema“ pradėjo kontroliuoti artefaktų bei duomenų autentiškumą, vertę ir cirkuliaciją. Analizuodamas šią sistemą prieinu išvados, kad visos kolekcijos paremtos kokia nors

laikina retumo ir vertingumo vizija, metaistorija. Ši istorija nustato, kurios grupės ar daiktai bus išgelbėti iš nykstančios žmonių praeities, kurie bus laikomi dinamiškais ar tragiškais bendro likimo agentais. Atlikta analizė išryškina lokalinį, politinį tokių istorijų ir šiuolaikinių kolekcijų sąlyginumą, tuo, galbūt, atlaisvindama erdvę alternatyvoms.

Ši knyga yra nevienalytis etnografinis objektas, neišbaigta kolekcija. Ją sudaro septynerius metus trukusių, vis iš naujo permąstytų tyrimų rezultatai. Ji gimė po greitų pokyčių – mokslinių, estetinių ir teksto kategorijų, reglamentuojančių kultūrų reprezentaciją – ženklu. Parašyti vakariečio „Vakaruose“, kurių autoritetas reprezentuoti vieningą žmonijos istoriją dabar visur kvestionuojamas ir kurių erdvinis identitetas darosi vis labiau problemiškas, šie straipsniai negali – ir neturi – susidėti į vientisą, vienalytę viziją. Jų fragmentiškumas akivaizdus. Skirtingi forma ir stiliais, jie atspindi skirtingas aplinkybes ir situacijas, kuriomis buvo parašyti. Nebandžiau perrašyti jau skelbtų straipsnių, kad sudaryčiau tariamo nuoseklumo įspūdį. Negana to, įtraukiau tekstus, kurie visai nesiderina su vyraujančiu knygos tonu, taip norėdamas eksponuoti savo pasakojimo būdo ypatumus. Pirmenybę teikiu ryškiai fokusuotiems paveikslams, sukomponuotiems taip, kad matytųsi rėmai arba objektyvas.

Taigi etnografija, hibridiška veiklos rūšis, pasirodo kaip rašymas, kaip rinkimas, kaip modernistinis koliažas, kaip imperinė galia, kaip naikinanti kritika. Plačiausiu požiūriu mano problema tikriausiai yra kelionės būdas – būdas suprasti ir keliauti skirtingame pasaulyje, kuris nuo XVII a. tapo kartografiškai

vienalytis. Viena iš pagrindinių etnografijos funkcijų yra „orientacija“ (terminas likęs nuo tų laikų, kai Europa keliavo ir išradinėjo pati save pasakiškai vienalyčių „Rytų“ atžvilgiu). Bet XX šimtmetyje etnografija atspindi naujas „erdvines praktikas“ (De Certeau, 1984), naujas gyvenimo ir keliavimo formas.

Šiame šimtmetyje nepaprastai padidėjo žmonių mobilumas – suaktyvėjo turizmas, darbo jėgos migracija, emigracija, išsiplėtė miestai. Vis daugiau ir daugiau žmonių „gyvena“ masiniu tranzitu, automobiliais ir lėktuvais. Šešių kontinentų miestuose apsistoja svetimšaliai – maišydamiesi su vietiniais gyventojais, bet dažnai tik iš dalies, savitais būdais. „Egzotika“ dabar neįtikėtinai arti. Ir priešingai, atrodo, kad netgi tolimiausiuose planetos kampeliuose jaučiasi „modernių“ gaminių, žiniasklaidos ir galios poveikis. Senoji topografija ir kelionių patyrimas išsisklaidė. Palikdami namus jau nesame įsitikinę, jog atrasime kažką visiškai nauja, kitą laiką ar erdvę. Skirtingumą atrandame visai šalia, o pasaulio krašte susiduriame su pažįstamais dalykais. Ši „dezorientacija“ atsispindi visuose knygos puslapiuose. Pavyzdžiui, XX šimtmečio akademinė etnografija pasirodo ne kaip skirtingų gyvenimo būdų visumos interpretavimo praktika, bet kaip konkrečių dialogų, primetimų ir išradimų seka. „Kultūrinis“ skirtumas jau nereiškia stabilaus, egzotiško kitokumo; „aš“ – „kitas“ santykiai vis mažiau siejasi su esme ir vis daugiau su galia bei retorika. Virš visos lūkesčių, siejamų su autentiškumu kultūroje ir mene, struktūros pakibo abejonė.

Šiuos naujus etnografinio vietos pakeitimo santykius savo kūriniuose aiškiai, aplenkdami savo laiką, įžvelgė Victoras Segalenas ir Michelis Leirisas. Abu autoriai turėjo pamiršti formas, kurios susistemindavo kelionių patyrimą tais laikais, kai takoskyra tarp sąvokų „namuose“ ir „svetur,“ „aš“ ir „kitas“, „lauki-

nis“ ir „civilizuotas“ atrodė kur kas aiškesnė. Jų rašiniai atskleidžia, su kokiais sunkumais susiduriama pasakojant apie pabėgimą ir sugrįžimą, iniciaciją ir nukariavimą. Jie netvirtina pažinę tolimus „egzotiškus“ kitus, parsivežę jų paslaptis, objektyviai aprašę jų landšaftus, papročius, kalbas. Visur, kur nuvyksta, jie fiksuoja sudėtingus kontaktus. Pasak Segaleno, naujasis keliautojas išreiškia „ne tik savo viziją, bet – per žaibišką, nesiliaujantį *transfer* – savo buvimo atgarsį. „Kinija jam tampa alegoriniu veidrodžiu. Leiriso lauko tyrimai „vaiduokliškoje Afrikoje“ atbloškia jį prie negailestingos savi-etnografijos – tai ne autobiografijos, bet egzistencijos rašymas prisiminimų, svajonių, politikos, kasdienybės akivaizdoje.

XX a. identitetai jau nesuponuoja nenutrūkstamų kultūrų ar tradicijų. Individai ir grupės visur improvizuoja vietinius vaidinimus pagal (iš naujo) surinktą praeitį, remdamiesi užsienio žiniasklaida, svetimais simboliais ir kalbomis. Toks egzistavimas tarp fragmentų dažnai vaizduojamas kaip žlugimo ir kultūrinio smukimo procesas – bene ryškiausias tokio vaizdavimo pavyzdys yra Claude'o Lévi-Strausso knyga *Triste tropiques* (1955). Lévi-Strausso globalinėje vizijoje – kuri šiandien labai paplitusi – autentiška žmogiškoji įvairovė dezintegruojasi, tirpsta ekspansyvioje vartotojiškoje kultūroje, ir, geriausiu atveju, tampa kolekcionuotinu „menu“ ar „folkloru“. Didysis entropijos ir netekties naratyvas knygoje *Triste tropiques* atskleidžia neišvengiamą, liūdną tiesą. Bet jis visgi pernelyg tvarkingas, numato europocentrišką žmonijos istorijos pabaigą, apjungiančią, memorializuojančią vietinius pasaulio istoriškumus. Šalia šio pažangios monokultūros naratyvo galima įžvelgti šmėkščiojant ir dviprasmiškesnį „karibiškąjį“ patyrimą. Mano pasakojime tokią alternatyvą – galimybę organišką kultūrą suvokti kaip kūry-

bišką procesą arba kreolizuotą „interkultūrą“ (Wagner, 1980; Drummond, 1981)[4] – reprezentuoja Aimé Césaire'as, praktikuojantis „neologistinę“ kultūrinę politiką. Jo akimis, tradicijos šaknys esančios nukirstos ir vėl suaugusios, kolektyviniai simboliai pasisavinti iš kitų, iš išorės. Césaire'ui kultūra ir identitetas yra išrasti ir paslankūs dalykai. Jie nebūtinai turi semtis gyvybės iš protėvių žygių; apsidulkinimas ir (istorinė) transplantacija – irgi tinkami jų gyvybės atsiradimo ir palaikymo būdai.

„Purvas“, kurį ekspansyvūs Vakarai, pasak nusivylusio keliautojo, *Triste tropiques* personažo (p. 38), sviedė į pasaulio visuomenių veidą, pasirodo esąs žaliava, trąšos naujai skirtingumo tvarkai. Juk trąšos ir yra purvas. Šiuolaikinių kultūrinių kontaktų nedera romantizuoti, išdildant imperinės prievartos prisiminimus ir vengiant pastebėti tebegyvuojančias neokolonijinio dominavimo formas. Karibų istorija, iš kurios Césaire'as kildina kūrybišką ir nuosaikų „negriškumą“, yra degradacijos, mimikrijos, prievartos ir neįgyvendintų galimybių istorija. Bet ji taip pat maištinga, sinkretiška ir kūrybiška. Toks dviprasmiškumas nulemia planetos vietinių ateičių neapibrėžtumą ir atvirumą. Nėra jokio didžiojo naratyvo, kuris gali sutaikyti tragiškąjį ir komiškąjį globalinės kultūrinės istorijos siužetą.

Lengviau pastebėti tradicinės skirtingumo tvarkos nykimą nei pajusti naujų atsiradimą. Galbūt šioje knygoje pernelyg daug dėmesio skyriau etnografinėms dabartimi tampančioms ateitims.

[4] Žr. naujausius veikalus apie kultūros ir tradicijų istorinius bei politinius išradimus: Comaroff, 1985; Guss, 1986; Handler, 1985; Handler and Linnekin, 1984; Hobsbawm and Ranger, 1983; Taussig, 1980, 1987; Whisnant, 1983; Cantwell, 1984. Įprastus požiūrius į „kultūrinius kontaktus“, „sinkretizmą“ ir „akultūraciją“ išstumia „interferencijos“ ir „interreferencijos“ (Fisher, 1986: 219, 232; Baumgarten, 1982: 154), „transkultūracijos“ (Rama, 1982; Pratt, 1987) ir „interkultūrinių intertekstų“ (Tedlock and Tedlock, 1985) koncepcijos.

Puoselėdamas utopišką, atkaklią viltį iš naujo išrasti skirtingumą, rizikuoju nepakankamai įvertinti destruktyvų, homogenizuojantį globalinės ekonomikos ir kultūrinės centralizacijos poveikį. Negana to, remdamasis vakarietiška prielaida, kad „tradicijos" gynimas visada yra reakcija į naujoves (kad istorija iš tiesų niekada nesikartoja), galbūt pernelyg lengva ranka atmetu lokalinius kultūrinio tęstinumo ir atgimimo naratyvus. Bet juk aš negaliu papasakoti visų galimų pasakojimų. Yra toks igbo genties posakis: „Stebėdami maskaradą nestovime vienoje vietoje."

Mano svarbiausias tikslas yra atverti erdvę kultūrų ateičiai, gebėjimui pripažinti naujus dalykus. Tam būtina giliai įsišaknijusios vakarietiškos mąstysenos ir vertybių sistemos kritika. Ypač skeptiškai aš žvelgiu į beveik automatišką refleksą – tarnaujantį unifikuotai istorijos vizijai – priskirti egzotiškus žmones ir objektus kolektyvinei praeičiai (Fabian, 1983). Inkliuzyvinės modernizmo ir antropologijos tvarkos („mes", važiuojantys Williamso automobiliu, vakarietiškos sociologijos Žmonija), visuomet nukeliamos į galutinį tašką arba į progresuojančios Istorijos priekį. Egzotiškos tradicijos suvokiamos kaip archaiškos, grynesnės (ir retesnės) nei negryni sinkretiškos dabarties išradimai. Tokiame laiko modelyje daugybę XX a. išradimų galima suvokti tik kaip labiau „išsivysčiusių" pavyzdžių imitacijas, o planetos Elsės vis dar negali keliauti savarankiškai.

Visame pasaulyje čiabuviai turėjo skaitytis su „pažangos" ir „nacionalinės" unifikacijos jėgomis. Tai sukėlė pragaištingų padarinių, kita vertus – paskatino naujovių atsiradimą. Daug tradicijų, kalbų, kosmologijų ir vertybių buvo prarasta, kai kurios jų tiesiogine to žodžio prasme buvo išnaikintos; bet tuo pat metu daug jų buvo išrasta ir atgaivinta sudėtingame, opoziciniame kontekste. Nors pažangos aukos yra silpnos, jos retai

būna pasyvios. Pavyzdžiui, paprastai buvo manoma, kad atvertimas į krikščionybę Afrikoje, Melanezijoje, Lotynų Amerikoje ar netgi kolonijiniame Masačūsetse veikiau skatindavo čiabuviškų kultūrų išnykimą nei jų transformaciją. Tačiau iš tiesų atvertimo padariniai buvo kur kas dviprasmiškesni ir istoriškai sudėtingesni; todėl būtina, kad mes pastebėtume tiek tam tikrų įvairovės tvarkų pabaigą, tiek kitų atsiradimą ar transformaciją (Fernandez, 1978). Juk daug „išnykusių" tautų ėmė ir sugrįžo iš nebūties, jaudindamos Vakarų istorinę vaizduotę[5]. Bet kokiu atveju, „katalikybės" ateitį Naujojoje Gvinėjoje sunku prilyginti jos dabartinėms perspektyvoms Italijoje, o protestantizmas Naujojoje Kaledonijoje labai skiriasi nuo įvairių nigerietiškojo protestantizmo formų. Ateitis bus ne (tik) monokultūriška[6].

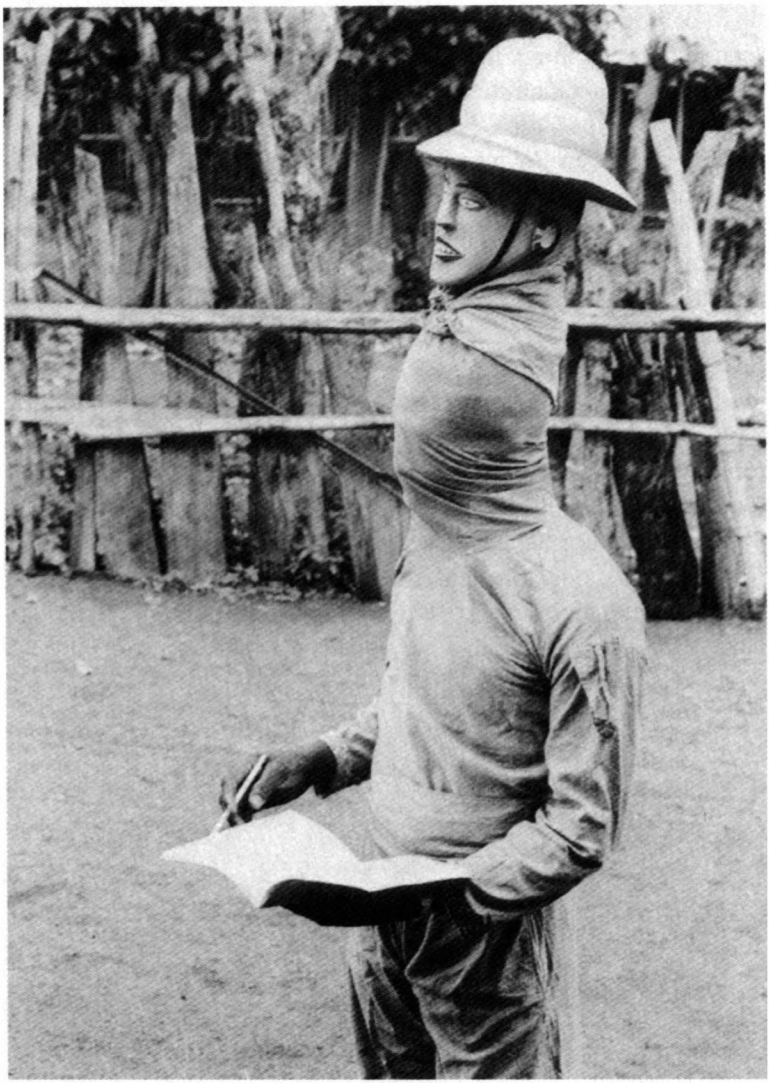
[5] Kalifornijos indėnų kaip genties gyvavimas yra tipiškas pavyzdys. Netgi geriausiai žinomas genties išnykimo atvejis, tasmaniečių „išnykimas" dėl genocido dabar neatrodo toks jau neabejotinas „įvykis". Po sistemingo naikinimo, 1876 m. mirus Truganinai, paskutiniajam „grynam" egzemplioriui (vaidinusiam mitinį vaidmenį, panašų į Iši vaidmenį Kalifornijoje) mokslinių požiūriu tauta buvo paskelbta išmirusia. Bet tasmaniečiai išliko mišriose santuokose su aborigenais, baltaisiais ir maoriais. 1978 m. speciali komisija, tyrusi šį klausimą, paskelbė, jog žemės ieškinius Tasmanijoje turi teisę iškelti keturi ar penki tūkstančiai žmonių (Stocking, 1987: 283).

[6] Specialiai šiuo klausimu Ulfas Hannerzas ir jo kolegos iš Stokholmo universiteto atliko „pasaulinės kultūrinės sistemos tyrimus". Preliminarinėse išvadose Hannerzas prieštarauja plačiai paplitusiai nuomonei, kad „kultūrinė įvairovė nyksta, ir netrukus visur bus vienoda masinė kultūra". Į tokius teiginius jis žvelgia skeptiškai: „Nemanau, kad tik dėl antropologui, suinteresuotam kultūrine įvairove, būdingo šališkumo man sunku sutikti, jog situacija, pavyzdžiui, Nigerijoje bent kiek patvirtina tokį požiūrį. Žmonės mano mėgstamame nigerietiškame mieste geria kokakolą, bet jie taip pat geria ir *buru-kutu*; jie žiūri ir *Charlie's Angels*, ir *Hausa būgninin-kus* per televiziją – ji greitai paplito, kai tik buvo įvesta elektra. Nemanau, kad pasaulio sistemoje globaliniu mastu vyksta plačios kultūrinės homogenizacijos procesai; veikiau viena įvairovė keičia kitą, ir ši naujoji įvairovė palyginus labiau paremta tarpusavio ryšiais nei autonomija" (Hannerz n. d.: 6).

Net ir atsisakę vieno pažangos ar entropijos metanaratyvo turime pripažinti, jog vyksta vis labiau plintantys, nors ir nevienodą poveikį darantys globaliniai procesai. Pasaulyje viskas tarpusavy susiję, ryšiai darosi vis glaudesni, nors ekonomiškai bei kultūriškai jis ir nėra unifikuotas. Lokalinis partikuliarizmas šių ryšių atsikratyti nepadės. Iš tiesų, modernios etnografinės istorijos tikriausiai yra pasmerktos svyruoti tarp dviejų – homogenizacijos ir naujos diversifikacijos, netekties ir išradimo – metanaratyvų. Daugeliui specifinių aplinkybių – tinka abu naratyvai, ribojantys vienas kito pretenzijas papasakoti „visą istoriją", neigiantys kito privilegijuotą hegeliškąją viziją. Visame pasaulyje skirtumai naikinami ir kuriami, tačiau naujieji identitetai ir skirtingumo tvarkos labiau primena Williamso Elsę nei Edwardo Curtiso idealizuotus „nykstančius" Amerikos indėnus. Atsirandančių skirtumų istorijoms pasakoti reikia kitokių būdų: tokių kaip Césaire'o mišrių kultūrų poetika, Saido pasakojimas apie išsibarsčiusių po pasaulį palestiniečių gyvenimą, Mašpio indėnų vėl išrastos tradicijos gynimas – nėra vieno modelio. Šioje knygoje apžvelgiu keletą mišrių ir agresyvių kultūrinės reprezentacijos formų, iš kurių galima spręsti, kaip atrodys išrandama ateitis. Pastaraisiais XX a. dešimtmečiais etnografija remiasi neišvengiamu faktu, kad vakariečiai nėra vieninteliai, turintys vietą šiuolaikiniame pasaulyje.

Kita vertus, argi keliautojai jau anksčiau nesutikdavo „čiabuvių" visame pasaulyje? Pavyzdžiui, anglų piligrimai atvykę į Plimut Roką iš karto sutiko Skvanto, patuksetų genties indėną, ką tik grįžusį iš Europos – tai buvo pranašiškas ženklas.

PIRMA DALIS: Diskursai



„Baltasis žmogus“, Onyeocha, igbų genties maskaradų personažas.
Amagu Izzi, pietryčių Nigerija, 1982.

Cliffordo tyrimų objektas yra tiek čiabuviai,
tiek jo informantai, antropologai...
Mes visi esame stebimi ir aprašomi.

PAUL RABINOW, „REPREZENTACIJOS YRA SOCIALINIAI FAKTAI"

1. Apie etnografinį autoritetą

Iliustracija prieš antraštinį Tėvo Lafitau knygos *Moeurs des sauvages ameriquains* lapą – 1724 m. graviūra – vaizduoja etnografą kaip jauną moterį, sėdinčią prie rašomojo stalo tarp artefaktų iš Naujojo Pasaulio ir iš klasikinės Graikijos bei Egipto. Šalia autorės stovi du cherubinai, padedantys jai lyginti šiuos artefaktus ir barzdota Laiko figūra, kuri rodo į gyvąjį paveikslą, vaizduojantį tiesų, kuriamų rašytojos plunksnos, pirminį šaltinį. Paveikslas, į kurį moteris yra pakėlusi savo žvilgsnį – tai debesų krantas, kuriame matyti Adomas, Ieva ir žaltys. Virš jų stovi atpirktieji Apokalipsės vyras ir moteris, už švytinčio trikampio kraštų nešdami Jahvei raštą hebrajų kalba.

Iliustracija prieš antraštinį Malinowskio *Ramiojo vandenyno vakarinės dalies argonautai* (*Argonauts of Western Pacific*) – fotografija su antrašte „Kulos apeiginis aktas". Trobriandų vadui, kuris stovi savo buveinės tarpdury, atnašaujamas kriauklių vėrinys. Už žmogaus, tiesiančio vėrinį, išsirikiavę stovi šeši nusilenkę jaunuoliai, trimituojantys kriauklėmis. Visos figūros pasisukusios profiliu, jų dėmesys akivaizdžiai sutelktas į mainų ritualą – tikrą

melaneziečių gyvenimo įvykį. Bet įsižiūrėjus atidžiau galima pastebėti, kad vienas iš nusilenkusių jaunuolių žvelgia į objektyvą.

Lafitau alegorija mažiau įprasta: jo pavaizduota autorė veikiau perrašinėja nei kuria. Priešingai nei Malinowskio fotografija, graviūra nedaro jokių aliuzijų į etnografinį patyrimą – nepaisant to, kad Lafitau penkis metus vykdė tyrimus mohikanų gentyje – tyrimus, kurie jam suteikė garbingą vietą tarp visų kartų lauko tyrėjų. Jo pasakojimas pateikiamas ne kaip tiesioginio stebėjimo, bet kaip rašymo užgriozdintame kabinete vaisius. Iliustracija prieš antraštinį *Argonautų* lapą kaip ir visos fotografijos liudija buvimą – kad ši scena vyko priešais objektyvą, ir kad etnografas aktyviai komponavo trobriandų genties tikrovės fragmentą. Kulos mainai – Malinowskio knygos objektas – puikiai vizualizuoti, patalpinti į percepcinius rėmus, nors ritualo dalyvio žvilgsnis nukreipia mūsų dėmesį į stebėjimo tašką, kuriame mes, kaip skaitytojai, esame kartu su etnografu ir jo fotoaparatu. „Tu esi ten... nes aš buvau ten", byloja iliustracija. Tai svarbiausias modernių lauko tyrimų autoriteto kriterijus.

Šiame skyriuje nagrinėsime, kaip XX a. socialinėje antropologijoje formavosi ir smuko etnografinis autoritetas. Tai nebus išbaigtas pasakojimas, pagrįstas iki galo išnagrinėta etnografinės interpretacijos ir tekstualumo teorija[7]. Šios teorijos kon-

[7] Aptariama tik anglų, amerikiečių ir prancūzų etnografija. Nors panašu, kad čia analizuojami autoriteto tipai gali būti perkelti į platesnį kontekstą, nebandžiau jų pritaikyti kitų šalių etnografinėms tradicijoms analizuoti. Pritardamas antipozityvistinei Wilhelmo Dilthey tradicijai laikausi nuostatos, kad etnografija yra interpretacijos, o ne aiškinimo procesas. Autoriteto tipai, grindžiami gamtos mokslų epistemologijomis, neaptariami. Koncentruodamas dėmesį į dalyvaujantį stebėjimą, palieku nuošaly daugelį autoritetą formuojančių veiksnių: pavyzdžiui, nekalbu apie sukauptų „archyvinių" žinių apie atskiras grupes gausos, tarpkultūrinės komparatyvistikos perspektyvos ir statistinės analizės svarbą.

tūrai problemiški, nes kultūrų reprezentavimas dabar kvestionuojamas labiau nei paprastai. Kylantys keblumai susiję su kolonijinės galios irimu ir perskirstymu šeštojo dešimtmečio pradžioje ir su šio procesų poveikiu radikalioms septintojo ir aštuntojo dešimtmečio kultūros teorijoms. Kai juodaodžių judėjimas pasipriešino europiečių stebėjimui, o antropologija išgyveno *crise de conscience**, susijusią su jos liberaliu statusu imperinėje tvarkoje ir situacija, kai Vakarai jau negali laikyti savęs vieninteliais antropologinio žinojimo apie kitus nešėjais – atsirado būtinybė įsivaizduoti, kaip turi atrodyti suvisuotintos etnografijos pasaulis. Plėtojantis komunikacijai ir ryšiams tarp kultūrų, žmonės interpretuoja kitus ir save stulbinančios idiomų įvairovės globalinėmis sąlygomis, kurias Michailas Bachtinas (1953) įvardijo kaip „heteroglosiją“[8]. Šiame daugiaprasmiame, daugiabalsiame pasaulyje vis sunkiau manyti, kad žmogiškoji įvairovė kyla tik iš nepriklausomų, atribotų kultūrų. Skirtingumas yra kūrybiško sinkretizmo padarinys. Pastaruoju metu tokiuose veikaluose kaip Edvardo Saido *Orientalizmas* (1978) ir Paulino Hountondji *Sur la „philosophie“ africaine* (1977) griežtai kvestionuojamos svetimų žmonių grupių reprezentavimo procedūros, nesiūlančios sistemingų, visiškai naujų metodų ar epistemologijų. Šiose studijose teigiama, kad

* sąmonės krizė (*pranc.*) – vert.

[8] „Heteroglosija“ reiškia, kad „kalbos ne išstumia viena kitą, o veikiau įvairiais būdais susipina viena su kita (ukrainiečių kalba, epinių poemų kalba, ankstyvojo simbolizmo kalba, studentų kalba, skirtingų kartų vaikų kalba, eilinių intelektualų kalba, Nyčės pasekėjų kalba ir t. t.). Gali netgi pasirodyti, kad pats žodis „kalba“ šiame procese praranda savo prasmę – nes nėra jokio bendro lygmens, kuriame visos šios kalbos galėtų būti sugretintos viena su kita“ (p. 291). Tą patį galima pasakyti ir „kultūrų“ bei „subkultūrų“ atžvilgiu. Žr. taip pat Volosinov (Bachtin?) 1953: 291, ypač 1–3 skyrių, ir Todorov 1981: 88–93.

jei etnografas rašydamas negali visiškai išvengti redukcionistinių dichotomijų ir apibendrinimų, jis bent jau turi sąmoningai stengtis vengti vaizduoti abstraktų, neistorišką „kitą“. Dabar labiau nei bet kada skirtingiems žmonėms svarbu formuoti kompleksiškus, konkrečius vienas kito ir juos siejančio žinojimo bei galios santykių įvaizdžius; tačiau joks atskiras mokslinis metodas ar etinė pozicija negali garantuoti, kad tokie įvaizdžiai bus teisingi. Jie neatsiejami – kolonijinių reprezentacijos būdų kritika parodė bent jau tai – nuo konkrečių istorinių dominavimo ir dialogo santykių.

Etnografinio rašymo eksperimentų, apžvelgiamų šiame skyriuje, negalima priskirti kokiai nors vienai reformistinei krypčiai ar judėjimui. Tai *ad hoc* išradimai ir jų negalima traktuoti kaip sistemingos pokolonijinės reprezentacijos analizės. Galbūt geriausia juos suvokti taip, kaip neseniai siūlė Gillesas Deleuze ir Michelis Foucault – kaip pasirinktos teorijos „įrankių komplekto“ komponentus: „Teorijos kaip įrankių komplekto samprata reiškia (i), kad konstruojama teorija yra ne sistema, bet instrumentas, specifinių galios santykių ir kovos dėl jų pakeitimo logika; (ii) kad tyrimas turi būti atliekamas labai nuosekliai ir pagrindžiamas refleksija (kuri kai kuriais atžvilgiais būtinai turi būti istoriška)“ (Foucault, 1980: 145; žr. taip pat 1977: 208). Mes galime prisidėti prie praktinės kultūrų reprezentacijos refleksijos išrinkdami ir aprašydami geresnius, nors ir netobulus metodus. Etnografinis lauko tyrimas yra vienas iš tiksliausių tarp šių metodų. Dalyvaujantis stebėjimas reikalauja, kad šį metodą praktikuojantys etnografai tiek kūniškame, tiek intelektualiniame lygmenyje būtų sumanūs vertėjai. Taikantieji jį privalo uoliai mokytis kalbos, palaikyti su tiriamaisiais tam tikrus asmeninius kontaktus, kalbėtis su jais, o dažnai ir gebėti

susitaikyti su asmeninių ar kultūrinių lūkesčių neišsipildymu. Egzistuoja, aišku, lauko tyrimų mitas. Tikrasis patyrimas, priklausantis nuo daugybės atsitiktinumų, retai kada atitinka idealą; tačiau kaip priemonė įgyti žinojimą per intensyvius, intersubjektyvius kontaktus, ši etnografijos praktika tam tikra prasme yra pavyzdinė. Be to, nors lauko tyrimai kurį laiką buvo tapatinami su grynai vakarietiška disciplina ir totalizuojančiu „antropologijos" mokslu, tokios sąsajos nebūtinai išliks visiems laikams. Dabartiniai kultūros aprašymo stiliai yra istoriškai riboti ir smarkiai keičiasi.

Etnografijos mokslo raidos negalima iki galo suprasti neatsižvelgiant į bendresnius politinius ir epistemologinius debatus apie rašymą ir kitokumo reprezentavimą. Tačiau šioje knygoje daugiausia dėmesio skirsime profesionaliai antropologijai – ypač etnografijai po 1950 m.[9] Dabartinė etnografinio autoriteto krizė – ar, veikiau, dispersija – įgalina apytikriai nustatyti laikotarpį, per kurį naujos lauko tyrimų koncepcijos įsitvirtino ir tapo norma Europos ir Amerikos antropologijoje – 1900–1960 m. Intensyvūs lauko tyrimai, atliekami specialistų su universitetiniu išsilavinimu, tapo privilegijuotu, sankcionuotu duomenų apie egzotiškus žmones šaltiniu. Čia svarbu ne tai, koks atskiras tyrimų metodas dominavo: „intensyvi" etnografija buvo apibrėžiama

[9] Nebandžiau apžvelgti naujų etnografinio rašymo stilių, kurie formuojasi nevakarietiškame pasaulyje. Kaip parodė Edwardas Saidas, Paulinas Hountondji ir kiti, dar daug darbo liko ideologinio „aiškinimo", poleminio kritinio rašymo srityje: kaip tik šioje sferoje intelektualai nevakariečiai ir deda didžiausias pastangas. Savo knygoje apsiriboju realistinio kultūros mokslo, sukurto Vakaruose, analize, nors daugiausia laiko „praleidžiu" jo eksperimentiniuose paribiuose. Be to, „paraetnografinių" žodinės tradicijos žanrų, dokumentinio romano, „naujojo žurnalizmo", kelionių literatūros ir dokumentinio filmo nepriskiriu inovacijų sferai.

įvairiai. (Plg. Griaule, 1957 ir Malinowski, 1922, 1 sk.) Be to, lauko tyrimai kaip dominuojantis metodas anksčiau ir stipriau įsigalėjo Jungtinėse Valstijose ir Anglijoje nei Prancūzijoje. Prancūzų etnografai prilygo Franzo Boaso ir ekspedicijos į Toreso sąsiaurį etalonams gerokai vėliau, 1925 m. įkūrus Etnologijos institutą ir 1932 m. surengus plačiai aprašytą Dakaro–Džibučio misiją (Karady, 1982; Jamin, 1982a; Stocking, 1983). Nepaisant to, ketvirtojo dešimtmečio viduryje jau buvo galima kalbėti apie besiformuojantį sutarimą tarptautiniu mastu: etnografiniai apibendrinimai, kai tik įmanoma, turi remtis kvalifikuotų mokslininkų atliktais intensyviais kultūros aprašymais, ir tuomet jie laikytini svariais. Nuo to laiko šie nauji etnografijos būdai buvo išpopuliarinti, institucionalizuoti ir įkūnyti konkrečiuose tekstuose.

Tik pastaruoju metu tapo įmanoma šias konvencijas identifikuoti ir pažvelgti į jas per tam tikrą atstumą[10]. Jei etnografija interpretuoja kultūrą per intensyvių tyrimų patirtis, tai kaip galima prieštaringas patirtis paversti autoritetingai parašytu pasakojimu? Kokiu būdu autorius pažaboja daugiažodį, perdėtai determinuotą, galios santykių ir interesų prieštaringumo persmelktą kontaktą ir paverčia jį adekvačia daugiau ar mažiau atskiro „kito pasaulio" versija?

Analizuojant šią sudėtingą transformaciją reikia turėti omeny, kad etnografija, nuo pradžios iki galo, neatsiejama nuo rašymo. Rašyti – reiškia patyrimui suteikti teksto pavidalą. Tai sudėtingas procesas, apsunkinamas įvairialypių subjektyvių ir

[10] Kilus dabartinei autoriteto krizei, etnografija tapo istorinės kritikos objektu. Apie naujus kritiškus požiūrius žr. Hartog, 1971; Asad, 1973; Burridge, 1973, sk. 1; Duchet, 1971; Boon, 1982; De Certeau, 1980; Said, 1978; Stocking, 1983 ir Rupp-Eisenreich, 1984.

politinių veiksnių, kurių rašantysis negali kontroliuoti dėl primestų apribojimų. Reaguodamas į šiuos veiksnius etnografas pasitelkia specifinę autoriteto strategiją. Šios strategijos klasikinis pavyzdys – tvirtinti, jog tekste pateikiama neabejotina tiesa. Sudėtingą kultūros patyrimą perteikia pavieniai individai: *Mes, tikopiečiai* (*We the Tikopia*) – Raymond'as Firthas, *Nous avons mange la foret* – Geoges'as Condominas'as, *Brendimas Samoa saloje* (*Coming of Age in Samoa*) – Margaret Mead, *Nuerai* (*The Nuer*) – E. E. Evansas Pritchardas.

Toliau pirmiausia aptarsime šį autoritetą istoriškai – XX a. dalyvaujančio stebėjimo mokslo raidos kontekste. Paskui pereisime prie pamatinių jo prielaidų kritikos ir apžvelgsime besiformuojančias teksto rašymo praktikas. Alternatyvių etnografinio autoriteto strategijų galima įžvelgti naujuose etnografų, sąmoningai atsisakančių reprezentuoti kultūrą tokiu būdu, kurį atspindi Malinowskio knygos frontispisas, eksperimentuose. Atsiranda įvairios pasaulietiškos Lafiteau užversto skriptoriumo versijos. Naujoms paradigmoms atstovaujantys autoriai nebesižavi transcendentinėmis figūromis – hebrajų ir krikščionių dievybėmis ar jų šiuolaikiniais pakaitalais: Žmogumi ir Kultūra. Iš dangiškojo paveikslo nebeliko nieko, išskyrus lasiruotą antropologo atspindį veidrodyje. Tyla etnografo skriptoriume pertraukta – pasigirdo daug naujų primygtinių, heteroglosiškų balsų, sukrebždo kitos plunksnos[11].

[11] Apie dialogo nuslopinimą Lafiteau knygos frontispise ir tekstualizuotos, neistoriškos bei vizualiai orientuotos „antropologijos" konstravimą žr. išsamią Michelio de Certeau analizę (1980).

XIX šimtmečio pabaigoje niekas *a priori* negarantavo etnografui geriausio čiabuvių gyvenimo interpretatoriaus statuso: palyginus su juo, keliautojų ir ypač misionierių bei administratorių – kurie kartais būdavo praleidę vietoje kur kas daugiau laiko, turėjo geresnius kontaktus tyrimams, geriau mokėjo kalbą – nuomonė atrodė kur kas patikimesnė. Lauko tyrėjų įvaizdis Amerikoje smarkiai kito: pavyzdžiui, Frankas Hamiltonas Cushingas dar buvo laikomas keistuoliu, o Margaret Mead tapo nacionaline didvyre. Per šį periodą buvo sukurta ypatinga autoriteto – pagrįsto tiek pripažinimu mokslo pasaulyje, tiek unikaliu asmeniniu patyrimu – forma. Malinowskio veikla lėmė, kad trečiajame dešimtmetyje pasitikėjimas lauko tyrėjais išaugo; šiame kontekste reikia prisiminti, kaip jis užsipuldavo kitus lauko tyrėjus, savo konkurentus, kvestionuodamas jų kompetenciją. Pavyzdžiui, kolonijinio teismo pareigūnas Alexas Rentoulas, išdrįsęs prieštarauti mokslo atradimams apie tėvystės sampratą trobriandų gentyje, buvo ekskomunikuotas „Man" puslapiuose už neprofesionalų „policininko-teisėjo požiūrį" (žr. Rentoul, 1931a, b; Malinowski, 1932).

Mėgėjiškumą lauko tyrimų sferoje dar griežčiau kritikavo R. Radcliffe'as Brownas, kuris, kaip parodė Ianas Langhamas, tapo mokslininko profesionalo, atskleidžiančio tikslius visuomeninius dėsnius, įsikūnijimu (Langham, 1981, sk. 7). Pirmojoje XX a. pusėje, įsigalėjus profesionaliems lauko tyrimams, bendra teorija ir empiriniai tyrimai, kultūros analizė ir etnografinis aprašymas buvo apjungti.

Lauko tyrėjas-teoretikas panaikino ankstesnį „žmogaus vietoje" (Jameso Frazerio žodžiais tariant) ir sociologo ar antro-

pologo metropolijoje atskyrimą. Jų darbo pasidalinimas skyrėsi priklausomai nuo įvairių nacionalinių tradicijų. Pavyzdžiui, amerikietis Morganas asmeniškai pažino mažiausiai keletą kultūrų, kuriomis naudojosi kaip žaliava sociologinei sintezei, o Boasas bene pirmasis iškėlė intensyvius lauko tyrimus į būtinos rimto antropologinio diskurso sąlygos rangą. Tačiau apskritai, kol Malinowskis, Radcliffe'as Brownas ir Meadas neįtvirtino standarto, kad tiesioginius tyrimus turi atlikti universitetinį išsilavinimą turintys mokslininkai ir remdamiesi jais kurti bei tikrinti teorijas, dominavo kitokia etnografinio žinojimo ekonomija. Paimkime, pavyzdžiui, R. H. Codringtono veikalą *Melanezie-čiai* (*The Melanesians,* 1891); čia pateiktos išsamios žinios apie folklorą ir papročius, kurias jis sukaupė ilgą laiką vykdydamas tyrimus kaip pamokslininkas ir intensyviai bendradarbiaudamas su čiabuviais vertėjais bei informantais. Lauko tyrimų „patyrimas" nėra šios knygos struktūros pagrindas, joje nekeliama nuoseklių interpretacinių, funkcinių, istorinių ar kitokių hipotezių, nedaroma plačių apibendrinimų, o sukauptos informacijos diapazonas yra eklektiškas. Coldringtonas puikiai suvokė, kad jo žinojimas netobulas, ir manė, jog iš tikrųjų čiabuvių gyvenimą pradedame suprasti tik po gero dešimtmečio, kurį praleidžiame tyrinėdami ir kaupdami patirtį (p. vi-vii). Toks įsitikinimas – kad svetimųjų gyvenimą pažinti sunku, kad tam reikia ilgus metus mokytis, atsisakyti savojo pasaulio nuostatų, kad būtina kruopščiai ugdytis lingvistinę kompetenciją – vyrauja daugumoje Coldringtono kartos etnografų darbų. Netrukus tokias prielaidas pradėjo kvestionuoti labiau savim pasitikintys Malinowskio tipo reliatyvizmo šalininkai. Naujieji lauko tyrėjai smarkiai skyrėsi nuo ankstesnių „žmonių vietoje" – misionierių, administratorių, prekeivių ir keliautojų; jie tvirtino, kad pastarų-

jų žinojimas nesiremia geriausiomis mokslinėmis hipotezėmis, kad jie nesą pakankamai neutralūs.

Prieš atsirandant profesionaliai etnografijai, tokie autoriai kaip J. F. McLennanas, Johnas Lubbockas ir E. B. Tyloras bandė vertinti pranešimų, kurių pagrindu buvo daromi antropologiniai tyrinėjimai, patikimumą. Jie pasitelkdavo *Užrašus ir klausimynus,* o Tyloras dar puoselėjo ilgalaikius darbinius ryšius su patyrusiais lauko tyrėjais, tokiais kaip misionierius Lorimeris Fison. Nuo 1883 m., paskirtas nauju antropologijos lektoriumi Oksforde, Tyloras ėmė siekti, kad etnografinius duomenis sistemingai rinktų kvalifikuoti profesionalai. Etalonu jam tapo Jungtinių Valstijų Etnologijos biuras, kuris jau turėjo įdirbį šioje srityje. Tyloras aktyviai prisidėjo kuriant Tyrimų šiaurvakarinėse Kanados gentyse komitetą. Pirmuoju komiteto atstovu vietoje tapo E. F. Wilsonas – misionierius veteranas, devyniolika metų gyvenęs odžibua gentyje. Netrukus jį pakeitė Boasas – fizikas, nutaręs tapti profesionaliu etnografu. Georgeas Stockingas įtikinamai įrodė, kad Wilsono pakeitimas Boasu „tapo svarbios fazės britų etnografijos metodo raidoje pradžia: duomenis pradėjo rinkti akademinį išsilavinimą turintys gamtos mokslų specialistai, vadinantys save antropologais, kurie taip pat prisidėjo kuriant ir įvertinant antropologijos teoriją“ (1983: 74). Pasirodžius pirmajam Boaso apžvalginiam veikalui ir paskutiniajame XIX šimtmečio dešimtmetyje prie lauko tyrėjų prisijungus kitiems gamtos mokslų specialistams, tokiems kaip A. C. Haddonas ir Baldwinas Spenceris, prasidėjo slinktis link profesionalios etnografijos. Ekspediciją į Toreso sąsiaurį 1899 m. galima laikyti šios „vidurinės kartos“ atstovų, kaip juos pavadino Stockingas, darbo kulminacija. Naujas tyrimų stilius aiškiai skyrėsi nuo misionierių ir kitų lauko tyrėjų mėgėjų tyrimų stiliaus ir

atspindėjo bendrą tendenciją, įsigalėjusią nuo Tayloro laikų, siekti „glaudžiau apjungti empirinius ir teorinius antropologinio tyrimo komponentus“ (1983: 72).

Tačiau tik Malinowskio pasekėjų pastangomis intensyvus dalyvaujantis stebėjimas buvo įtvirtintas kaip profesinė norma. „Viduriniosios kartos“ etnografai paprastai gyvendavo vienoje vietoje ne ilgiau kaip metus, mokydamiesi vietinės kalbos ir įgydami asmeninį mokymosi patyrimą, kurį galima palyginti su iniciacija. Jie nesistengdavo kalbėti kaip tiriamos kultūros nariai ir išlaikydavo gamtos mokslų specialistams būdingą faktologinę, stebėtojišką poziciją. Tiesa, buvo viena svarbi išimtis – Franko Hamiltono Cushingo tyrimai, bet iki trečiojo šio amžiaus dešimtmečio jie tebuvo atskiras pavyzdys. Pasak Curtiso Hinsley, Cushingo atliktas ilgas, tiesioginis zunių genties tyrimas, kurio metu jis neva perėmęs zunių gyvenimo būdą, „iškėlė verifikacijos ir atskaitomybės klausimą... Mokslinės antropologijos bendrijai, kaip ir kitiems mokslams, reikėjo bendros diskurso kalbos, reguliarios komunikacijos kanalų ir bent minimalaus sutarimo dėl vertinimo metodo“ (1983: 66). Cushingo intuityvus, pernelyg asmeniškas zunių supratimas negalėjo suteikti mokslinio autoriteto.

Kalbant apskritai, iki XIX a. pabaigos etnografas ir antropologas, papročių prašinėtojas vertėjas ir bendrų teorijų apie žmogiškąją prigimtį kūrėjas mažai ką turėjo bendra. (Norint suprasti visą nesenai įvykusio ir, galbūt, laikino etnografijos ir antropologijos susijungimo reikšmę, būtina aiškiai suvokti, kokia *įtampa* tvyrojo tarp šių dviejų projektų.) Malinowskis – tai tipiškas naujasis „antropologas“: jis tupi prie laužo, stebi, klausosi ir klausinėja, užsirašinėja ir interpretuoja trobriandiečių gyvenimą. Šio naujojo autoriteto literatūrinis manifestas yra pir-

masis *Argonautų* skyrius, su jame pateiktomis etnografo palapinės, kyšančios tarp kirivianiečių būstų, fotografijomis. Metodologiškai naujasis modelis įtikinamiausiai pagrįstas Radcliffe'o Browno *Andamanų salų gyventojai* (*Andaman Islanders,* 1922). Šios dvi knygos buvo išleistos viena po kitos, tais pačiais metais. Ir nors jų autorių lauko tyrimų stilius ir puoselėjamos kultūros mokslo vizijos visiškai skirtingos, abiejuose šiuose ankstyvuosiuose tekstuose aiškiai atsispindi ypatingas etnografo-antropologo autoritetas.

Malinowskis, kaip rodo jo užrašai reikšmingam *Argonautų* įvadui, didelį dėmesį skyrė retorinėms problemoms – kaip įtikinti skaitytojus, kad jo pateikiami faktai atspindi ne jo subjektyvią nuomonę, o objektyvią tikrovę (Stocking, 1883: 105). Be to, jis puikiai suvokė, kad „etnografijoje neapdorota informacinė medžiaga – kokią ją gavo tyrėjas klausydamasis čiabuvių pasakojimų ir stebėdamas genties gyvenimo kaleidoskopą – dažnai smarkiai skiriasi nuo informacijos, kuri pateikiama galutiniame autoritetingame pasakojime" (Malinowski, 1922: 3–4). Stockingas puikiai išanalizavo įvairias *Argonautų* literatūrines gudrybes (atskleidė jos patrauklius naratyvinius konstruktus, atkreipė dėmesį į tai, kad „etnografinei dabarčiai" aprašyti vartojamas veikiamosios rūšies laikas, pastebėjo, kad autoriaus dalyvavimas trobriandiečių gyvenimo įvykiuose perdėtai sureikšminamas), metodus, kuriuos Malinowskis pasitelkė, kad „savo patyrimą apie čiabuvių patyrimą padarytų ir skaitytojo patyrimu" (Stocking, 1983: 106; žr. taip pat Payne, 1981 ir 3 skyrių). Malinowskis daug mąstė apie verifikacijos ir pateikimo problemas, kurios padarė Cushingą etnografijos marginalu. Kokį didelį susirūpinimą jam kėlė šios problemos, parodo *Argonautuose* pateikiamų duomenų gausa, šešiasdešimt šešios fo-

toiliustracijos, dabar gana kurioziškas „Chronologinis autoriaus matytų įvykių Kuloje sąrašas“, nuolatinis blaškymasis tarp objektyvaus tipiško elgesio aprašymo ir tokių pasakymų kaip „Aš mačiau...“ ir „Mūsų komanda, išplaukdama iš šiaurės...“

Argonautai – sudėtingas naratyvas; knygoje tuo pat metu pasakojama ir apie trobriandiečių gyvenimą, ir apie etnografinį lauko tyrimą. Tai archetipiškas etnografų kartos, kuriai pavyko įteisinti dalyvaujantį stebėjimą kaip mokslinį metodą, bruožas. Į tokius veikalus kaip *Argonautai,* – Mead populiarią knygą apie Samoa ir We the Tikopia įpinta tyrimų istorija tapo implicitiniu naratyvu, kuriuo pagrįstos visos profesionalios egzotiškų pasaulių etnografijos. Jei vėliau etnografams nebereikėdavo pasakoti apie lauko tyrimus, tai tik todėl, kad autoriui užtekdavo tiesiog pasakyti vieną sakinį – tokį, kokį, pavyzdžiui, randame Godfrey Lienhardto *Dieviškumo ir patyrimo* (*Divinity and Experience,* 1961, vii) pradžioje: girdi, „šios knygos pagrindas – dvejus metus, nuo 1947-ųjų iki 1950-ųjų trukęs darbas dinkų gentyje“ – ir niekam nekildavo abejonių, kad tokie tyrimai atlikti.

Trečiajame dešimtmetyje naujieji lauko tyrėjai-teoretikai sukūrė naują galingą mokslinį ir literatūrinį žanrą – etnografiją, sintetinį kultūros aprašymą, pagrįstą dalyvaujančiu tyrimu (Thornton, 1983). Naujas reprezentacijos stilius rėmėsi institucinėmis ir metodologinėmis inovacijomis, įgalinančiomis greitai įveikti kliūtis kelyje į kitų kultūrų pažinimą, ko taip troško geriausi Coldringtono kartos atstovai. Dabar trumpai apžvelkime šias naujoves.

Pirma, lauko tyrėjo persona buvo pripažinta tiek visuomenės, tiek mokslinės bendrijos. Tokios populiarios asmenybės kaip Malinowskis, Mead ir Marcelis Griaule'is suformavo visuomenėje etnografijos kaip daug pastangų ir heroizmo reikalaujan-

čio mokslo įvaizdį. Profesionalūs etnografai išmanė naujausius analitinius metodus ir mokslinio pateikimo būdus. Tai suteikė jiems pranašumą lauko tyrėjų mėgėjų atžvilgiu: profesionalas galėjo tvirtinti pasiekiąs kultūros šerdį greičiau, perprasdamas jos svarbiausias institucijas ir struktūras. Lauko tyrėjas privalėjo laikytis kultūrinio reliatyvizmo pozicijų, ir tai skyrė jį nuo misionieriaus, administratoriaus ir kito kolonijinio pareigūno, kurio požiūris į čiabuvius, galimas daiktas, buvo labiau šališkas ir kuriam labiausiai rūpėjo valdymo ar atvertimo problemos. Taigi tyrėjui buvo keliami reikalavimai būti moksliškai kompetentingu ir laikytis reliatyvistinių pažiūrų; be to, atsirado dar daug normatyvinių standartų, reglamentuojančių naują tyrimo formą: lauko tyrėjas turėjo gyventi čiabuvių kaime, vartoti jų gimtąją kalbą, gyventi kartu su tiriamaisiais pakankamai ilgą laiką (nors tiksli tyrimų trukmė retai kada buvo nurodoma), tirti tam tikrus klasikinius objektus ir t. t.

Antra, buvo prieita nebylaus sutarimo, kad naujoviškas etnografas, kuris retai gyvendavo tyrimo vietoje ilgiau negu dvejus metus, o dažnai ir kur kas trumpiau, gali efektyviai „vartoti" vietinę kalbą jos „neįvaldydamas". 1939 m. Margaret Mead parašė svarbų straipsnį, kuriame tvirtino, kad etnografui, besilaikančiam Malinowskio nurodymų vengti vertėjų ir atlikti tyrimą gimtąja čiabuvių kalba, iš tiesų reikia ne „virtuoziškai" įvaldyti vietinę kalbą, o gebėti „vartoti" ją klausimams užduoti, santykiams palaikyti ir apskritai įeiti į kultūrą, kad gautų gerus tyrimo rezultatus atskirose jį dominančiose srityse. Tiesą sakant, tai pateisino jos pačios tyrimo technologiją; ji paprastai trumpai gyvendavo tyrimo vietoje ir koncentruodavo dėmesį į konkrečias sferas, tokias kaip vaikystė ar „asmenybė," o paskui panaudodavo ištirtas sritis kaip „tipus" kultūrinei sintezei. Jos po-

zicija kalbos „vartojimo“ atžvilgiu buvo labai būdinga tos kartos etnografams, kurie, pavyzdžiui, laikė autoritetinga studiją, pavadintą *Nuerai* (*The Nuer*), nors ji buvo pagrįsta tik vienuolika mėnesių trukusiu tyrimu, atliktu labai sudėtingomis sąlygomis. Į Mead straipsnį audringai reagavo Robertas Lowie (1940); remdamasis senesniąja, labiau filologiškai orientuota boasiškąja tradicija, jis parašė atsakomąjį straipsnį. Bet tai buvo ariergardinis išpuolis; plačiai įsigalėjo požiūris, kad praktiškai rimtą tyrimą galima atlikti remiantis čiabuvių kalbos žiniomis, įgytomis per vienerius ar dvejus metus (nors, kaip teigė Lowie, niekas nelaikytų rimtu Prousto kūrinių vertimo, atlikto remiantis tokiomis pat prancūzų kalbos žiniomis).

Trečia, naujajai etnografijai buvo būdinga vis didesnę reikšmę teikti stebėjimui. Kultūra buvo suvokiama kaip rinkinys būdingų elgesio modelių, apeigų ir veiksmų, kuriuos kvalifikuotas stebėtojas gali pastebėti ir paaiškinti. Didžiausią reikšmę stebėjimui teikė Mead (jos pačios vizualinės analizės gebėjimai buvo išties nepaprasti). Apskritai vis labiau plito nuostata, kad tyrimą turi atlikti dalyvaujantis *stebėtojas* – tai tapo norma. Žinoma, sėkmingam lauko tyrimui atlikti buvo pasitelkiamas kuo platesnis sąveikų spektras, bet pirmenybė aiškiai buvo teikiama vizualumui: interpretacija buvo susieta su aprašymu. Įtarumas „privilegijuotų informantų“ atžvilgiu, įsigalėjęs po Malinowskio, atspindėjo tendenciją sistemingai teikti pirmenybę (metodiškiems) etnografo stebėjimams, o ne vietinių autoritetų (šališkoms) interpretacijoms.

Ketvirta, buvo puoselėjamos viltys, kad remdamasis tam tikromis galingomis teorinėmis abstrakcijomis mokslininkas etnografas gali „nusigauti prie kultūros esmės“ greičiau negu kas nors kitas, atlikdamas, pavyzdžiui, kruopštų papročių ir tikėji-

mų aprašymą. Neaukodamas ilgų metų pažinti čiabuviams, jų sudėtingai kalbai ir papročiams iki mažiausių smulkmenų, tyrėjas galėjo apsiriboti surinkdamas tuos duomenis, kurie suteikia supratimą apie kultūrinės visumos pagrindus. Riverso „geneologinis", o vėliau ir Radcliffe'o Browno „socialinės struktūros" modelis įgalino tokiu būdu sutrumpinti kelią. Atrodė, jog galima išsiaiškinti gimininguos terminus ir iki galo neperpratus vietinės kalbos; būtinų kontekstinių žinių apimtis sumažėjo, palengvindama tyrėjo darbą.

Penkta, kadangi per trumpą tyrimo laikotarpį aprėpti kultūrą, kuri suvokiama kaip kompleksiška visuma, visuomet buvo pernelyg sudėtingas uždavinys, naujasis etnografas buvo linkęs apsiriboti temiškai, sutelkdamas dėmesį į atskiras institucijas. Tikslas buvo ne pilnai inventorizuoti ar aprašyti papročius, o perprasti visumą per vieną ar kelias jos dalis. Jau minėjau, jog siekiant šio tikslo kurį laiką pirmenybė buvo teikiama socialinei struktūrai. Galima buvo panaudoti ir individualaus gyvenimo ciklą, ritualų kompleksą, tokį kaip Kulos ratas ar *Naven* ceremonija, taip pat elgesio kategorijas, tokias kaip ekonomika, politika ir t. t. Sinekdochiškos retorikos, dominavusios naujojoje etnografijoje požiūriu, dalis buvo laikomos mikrokosmosu arba visumos analogija. Toks koherentiško pasaulio vaizdavimas, kai institucijos iškeliamos į pirmąjį planą ir nagrinėjamos kultūros fone, savaime skatino realistinių literatūrinių konvencijų atsiradimą.

Šešta, taip reprezentuotos visumos dažniausiai būna sinchroniškos – trumpalaikio tyrimo produktai. Intensyvius tyrimus atliekantis lauko tyrėjas gali įtikinamai bendrais bruožais pavaizduoti „etnografinę dabartį" – metų ciklus, ritualų seką, tipiško elgesio modelius. Atlikti ilgalaikį istorinį tyrimą naujojo stiliaus lauko tyrėjui būtų nepaprastai sudėtingas uždavinys.

Todėl, kai Malinowskis ir Radcliffe'as Brownas sukritikavo difuzionistų „hipotetinę istoriją", diachroniški procesai lengva ranka buvo išbraukti iš lauko tyrimo objektų sąrašo; šis sprendimas jau pakankamai kritikuotas, o jo pasekmių žalingumas atskleistas.

Šios naujovės pagreitino etnografijos, pagrįstos moksliniu dalyvaujančiu stebėjimu, kaip efektyvaus mokslo, pripažinimą. Jų kompleksišką poveikį galima įžvelgti ir Evanso Pritchardo studijoje *Nuerai,* išleistoje 1940 m., kurią pagrįstai galima vadinti naujosios etnografijos *tour de force.* Remdamasis vienuolika mėnesių trukusiu tyrimu, atliktu – kaip sužinome iš puikaus šios knygos įvado – be galo sudėtingomis sąlygomis, Evansas Pritchardas visgi sugebėjo parašyti klasikinį veikalą. Jis atvyko į nuerų žemes įkandin baudžiamosios karinės ekspedicijos, primygtinai prašomas anglų ir egiptiečių vyriausybės Sudane. Į jį nuolatos buvo žiūrima su dideliu įtarimu. Tik per paskutinius keletą mėnesių jis galėjo nevaržomai kalbėtis su informantais, kurie, kaip jis pats sako, buvo įgudę vengti jo klausimų. Turint omeny šias aplinkybes, jo monografija – tiesiog stebuklas.

Nors ir nereikšdamas didelių pretenzijų ir neslėpdamas, su kokiais sunkumais susidūrė atlikdamas tyrimą, Evansas Pritchardas sugeba pateikti šią studiją kaip savo teorijos veiksmingumo įrodymą. Jis sutelkia dėmesį į nuerų politinę ir socialinę „struktūrą", kurią analizuoja kaip abstrakčią santykių tarp teritorinių dalių, gimininių susivienijimų, amžiaus ir kitų, mažiau apibrėžtų grupių schemą. Šis analitiškai išvedamas ansamblis vaizduojamas „ekologiniame" – migracijos modelių, santykių su galvijais, laiko ir erdvės sampratų – fone. Evansas Pritchardas aiškiai

skiria savo metodą nuo to, ką jis vadina „atsitiktiniu“ (malinovskiškuoju) duomenų rinkimu. *Nuerai* nėra išsamus stebėjimų ir tekstų čiabuvių kalba kompendiumas kaip Malinowskio *Argonautai* ar *Koralų sodai*. Evansas Pritchardas kategoriškai teigia, jog „faktus atrinkti ir klasifikuoti būtina teorijos šviesoje“. Kaip būtiną schemą jis naudoja politinę ir socialinę struktūrą, nors atvirai pripažįsta, jog tai abstrakcija. Jei mane kaltina, kad aprašau faktus siekdamas iliustruoti savo teoriją, rašo jis, reiškia esu suprastas (1962: 261).

Nueruose Evansas Pritchardas primygtinai teigia, kad mokslinės abstrakcijos nepaprastai padeda sutelkti tyrimą ir sutvarkyti sudėtingus duomenis. Knyga dažnai primena veikiau įrodinėjimą nei aprašymą, bet ne visada: jos teoriniai argumentai įvelkami į meistriškai užfiksuotų ir papasakotų nuerų gyvenimo epizodų bei jų interpretacijų rūbą. Šių fragmentų retorinė funkcija neapsiriboja vien iliustravimu, nes jie iš tiesų įtraukia skaitytojus į sudėtingą dalyvaujančio stebėjimo subjektyvumą. Tai matyti iš tipiškos pastraipos, kurioje išreiškiami nenuoseklūs, padriki požiūriai:

> Anglų kalboje sunku rasti žodį, kuris tiksliai nusakytų *dielo* padėtį gentyje. Mes vadinome juos aristokratais, bet nenorėjome tuo pasakyti, kad nuerai laiko juos aukštesnio rango žmonėmis, nes, kaip pabrėžėme, jiems bjauri pati mintis, kad vienas žmogus gali būti kito viešpačiu. Apskritai – pagrįsime šį teiginį vėliau – *dielas* veikiau turi prestižą nei rangą ir veikiau įtaką nei valdžią. Jei esi genties, kurioje gyveni, *dielas*, esi ne šiaip vienas iš gentainių. Tu vienas iš šalies, jos kaimų, ganyklų, jos tvenkinių ir šulinių savininkų. Kiti žmonės gyvena čia tik todėl, kad yra susigiminiavę su tavo klano nariais, priimti į tavo giminystės liniją ar dėl kitokių socialinių ryšių. Tu esi klano vadas, ir kai

gentis eina į karą, skamba tavo klano karo šūkis. Kai tik *dielas* yra kaime, kaimas susiburia aplink jį kaip galvijų banda aplink bulių.

Pirmuosiuose trijuose sakiniuose kalbama apie vertimo keblumus, lyg tarp kitko priskiriant „nuerams" stabilią nuostatų sistemą. (Vėliau aptarsime išsamiau, kaip šios nuostatos priskiriamos.) Po to keturiuose sakiniuose, prasidedančiuose žodžiais „Jei tu esi dielas...", antrojo asmens konstrukcija per dalyvavimą tekste suartina skaitytoją su čiabuviais. Paskutinis sakinys pateiktas kaip tiesioginis tipiško įvykio (kurį skaitytojas dabar mato iš dalyvio stebėtojo pozicijų) aprašymas – gyvenimo scena vaizduojama pasitelkiant nuerų galvijų metaforą. Aštuoniuose pastraipos sakiniuose vertimo keblumų aptarimas per dalyvavimo fikciją virsta metaforišku išorinės ir čiabuviškos kultūros aprašymų junginiu. Subjektyvus abstrakčios analizės ir konkretaus patyrimo jungimas užbaigtas.

Vėliau Evansas Pritchardas atitolo nuo *Nueruose* išreikštų teorinių pozicijų ir nebepiršo „socialinės struktūros" kaip privilegijuotos schemos. Iš tiesų visi aptarti lauko tyrimuose naudojami „kelio sutrumpinimo" būdai buvo ir yra ginčytini. Bet pasitelkiant skirtingas jų kombinacijas trečiajame-šeštajame dešimtmetyje buvo įtvirtintas akademinį išsilavinimą turinčio lauko tyrėjo teoretiko autoritetas. Šis specifinis intensyvaus asmeninio patyrimo ir mokslinės analizės (suvokiamos tuo laikotarpiu tiek kaip „perėjimo ritualas", tiek kaip „laboratorija") mišinys tapo metodu: dalyvaujančiu tyrimu. Nors ir skirtingai suvokiamas, o dabar ir smarkiai kritikuojamas iš visų pusių, šis metodas lieka svarbiausiu profesionalios antropologijos bruožu. Jo painus subjektyvumas nuolatos atkuriamas rašant arba skaitant etnografiją.

„Dalyvaujantis stebėjimas“ pasitelkiamas kaip stenografija nepaliaujamai laviruojant tarp įvykių „vidaus“ ir „išorės“: specifinių įvykių ir veiksmų prasmę suvokiant empatiškai, o kita vertus – atsiribojant nuo jų, vertinant jų reikšmę platesniame kontekste. Taip konkretūs įvykiai įgija gilesnę ir bendresnę prasmę, jiems pritaikomos struktūrinės taisyklės ir t. t. Suvokiant tiesiogiai, žodžių derinys „dalyvaujantis stebėjimas“ yra paradoksalus, klaidinantis, bet hermeneutiškai vertinant „dalyvaujantį stebėjimą“ kaip patyrimo ir interpretacijos dialektiką, šis terminas vartoti tinkamas. Būtent taip karščiausi naujieji šio metodo šalininkai ir reformavo šį terminą, remdamiesi tradicija, kurią pradėjo Wilhelmas Dilthey, tęsė Maxas Weberis, o vėliau perėmė tokie „simbolių ir reikšmių“ antropologai kaip Cliffordas Geertzas. Tačiau patyrimui ir interpretacijai, kai jais remiantis pretenduojama į autoritetą, teikiama skirtinga reikšmė. Pastaruoju metu būdinga didesnį dėmesį skirti interpretacijai, o ne patyrimui, kaip būta anksčiau. Šiame ir kitame skyriuje nagrinėsiu gana skirtingas patyrimu ir interpretacija pagrįstas pretenzijas, taip pat jų tarpusavio santykių raidą.

Augant lauko teoretiko tyrėjo prestižui sumažėjo procesų ir tarpininkų (nors visiškai jų nebuvo atsisakyta), kurių vaidmuo ankstesniuose metoduose buvo reikšmingesnis. Matėme, kaip sumažėjo reikalavimai mokėti kalbą – kalbos įvaldymas buvo apibrėžtas kaip gebėjimas vartoti ją siekiant surinkti tam tikrą konkrečių duomenų kiekį per ribotą laikotarpį. Teksto transkripcijos ir vertimo uždaviniai, kuriuos įgyvendinant svarbią dialogišką funkciją atlikdavo vertėjai ir „privilegijuoti informantai“, pradėti laikyti antraeiliais, netgi nereikšmingais. Svarbiausiu da-

lyku lauko tyrimuose tapo dalyvaujančio mokslininko stebėtojo *patyrimas*. Tai žengiantis į kultūrą, pašalietis, savotiškas novicijus, kuris per tam tikrą iniciaciją užmezga tam tikrus abipusius ryšius su tiriamos kultūros atstovais (pagrįstus bent jau pripažinimu ir empatija, nors paprastai užsimegzdavo ir kažkas panašaus į draugystę) – toks buvo jo įvaizdis arba naratyvas. Iš šio patyrimo tiksliai nenusakomais būdais kilo reprezentacinis tekstas, parašytas dalyvio stebėtojo. Kaip matysime, šis teksto kūrimo būdas ne tik atskleidžia, bet ir painioja. Tačiau jo pagrindinę prielaidą – kad tyrėjo patyrimas gali tapti visuotinai pripažintu lauko tyrimų autoriteto šaltiniu – verta traktuoti rimtai.

Patirtinis autoritetas yra pagrįstas kitų kontekstų „jausmu", tam tikru sukauptu supratimu ir gebėjimu pajusti žmonių ar vietos stilių. Pirmieji profesionalūs dalyvaujantys stebėtojai savo tekstuose dažnai atvirai nurodydavo turį tokių gebėjimų. Tipiškas pavyzdys yra Margaret Mead, kuri tvirtino suvokusi pamatinius kultūros principus ar jos etosą dėl savo ypatingų gebėjimų pajusti formą, toną, veiksmą bei elgesio stilių, ir Malinowskis, kuris akcentuodavo gyvenęs čiabuvių kaime, o jo supratimas kyląs iš kasdienės egzistencijos „nesvarumo." Daugelis etnografijų – pavyzdžiui, Colino Turnbullo *Miškų žmonės* (*Forest People,* 1962) – vis dar rašomos patirtine nuosaka; pirmiausia, dar neiškėlęs konkrečios hipotezės ir neįvardijęs metodo, etnografas pareiškia buvęs tiriamųjų bendrijos narys ir aprašomų įvykių dalyvis – „Aš ten buvau".

Žinoma, sunku apie patyrimą pasakyti ką nors konkrečiai. Kaip ir „intuicija" tai kažkas, ką žmogus turi arba neturi, o apeliavimas į jį dažnai kvepia mistifikacija. Nepaisant to, reikėtų priešintis pagundai visą reikšmingą patyrimą išversti į interpretacijos kalbą. Nors abu šie dalykai tarpusavy susiję, jie nėra

tapatūs. Yra prasmės išlaikyti jų atskirumą – jau vien dėl to, kad apeliavimas į patyrimą dažnai padeda patvirtinti etnografinį autoritetą.

Rimčiausių argumentų apie patyrimo vaidmenį istorijos ir kultūros moksluose vyko bendros *Vertehen* koncepcijos rėmuose[12]. Pasak Dilthey (1914), kurio požiūris turėjo didelę įtaką, „kito" supratimas iš pradžių atsiranda iš paties koegzistavimo bendrame pasaulyje fakto; bet etnografui žengiančiam į svetimą kultūrą kaip tik ir trūksta tokio patirtinio pasaulio, objektyvaus žinojimo formų intersubjektyvaus pagrindo. Todėl pirmaisiais lauko tyrimo mėnesiais (o iš tiesų ir per visą tyrimą) plačiąja prasme tiesiog mokomasi kalbos. Dilthey „bendroji sfera" turi būti apibrėžiama vis iš naujo, kuriant bendrą patirtinį pasaulį, kurio atžvilgiu bus konstruojami visi „faktai", „tekstai", „įvykiai" ir jų interpretacijos. Šis įsigyvenimo į svetimų išraiškų visatą procesas subjektyvus iš prigimties, bet greitai jis tampa priklausomas nuo to, ką Dilthey vadina „permanentiškai fiksuotomis išraiškomis" – nuo stabilių formų, kuriomis gali remtis supratimas. Šių fiksuotų formų egzegezė – tai bet kokio sistemingo istorinio ir kultūrinio žinojimo turinys. Taigi patyrimas glaudžiai susijęs su interpretacija. (Dilthey vienas iš pirmųjų šiuolaikinių teoretikų palygino kultūrinių formų supratimą su „tekstų" skaitymu.) Bet tokio pobūdžio skaitymas ar egzegezė neįmanoma be intensyvaus asmeninio dalyvavimo, aktyvaus „žmonėjimosi" bendroje visatoje.

Sekant Dilthey, etnografinį „patyrimą" galima laikyti bendro,

[12] Ši koncepcija kartais pernelyg lengva ranka siejama su intuicija ar empatija, bet kaip etnografinio žinojimo aprašymas *Verstehen* neatsiejamas nuo empatiško patyrimo kritikos. Kokia tiksli šio termino reikšmė, Dilthey teorijų tyrinėtojai nesutaria (Makreel, 1975: 6–7).

reikšmingo pasaulio konstravimu pasitelkiant intuityvų suvokimą, nuojautą ir spėjimą; pasaulis iš pradžių konstruojamas iš fragmentų, užuominų, gestų ir prasmės nuotrupų, ir tik paskui interpretuojamas. Tokios fragmentiškos patyrimo formos gali būti apibūdintos kaip estetinės ir/arba prognostinės. Šioje knygoje tokiems supratimo būdams negaliu skirti daug vietos, todėl aptarsiu juos tik keliais žodžiais – ir tik tuos jų aspektus, kurie susiję su etnografija. Estetinius supratimo būdus puikiai aprašė A. L. Kroeberis 1931 m. parašytoje Mead veikalo *Brendimas Naujojoje Gvinėjoje* (*Growing Up in New Guinea*) recenzijoje.

> Pirmiausia, akivaizdu, kad ji geba greitai apčiuopti pagrindines kultūros sroves, veikiančias individą, ir glaustai, stulbinančiai ryškiai tai aprašyti. Ji sukuria išties nepaprastai gyvą, tikrovišką paveikslą, reprezentuojantį kultūrą. Akivaizdu, kad šiuos jos gebėjimus lemia intelektualizuotas, bet stiprus juslingumas; taip pat akivaizdu, kad ji turi nepaprastą intuiciją – geba sukurti įtikinamą visumingą paveikslą iš fragmentų, nes kai kurie jos duomenys gali būti tik fragmentiški, turint omeny, kad žengdama į pačią kultūros širdį ji mokėsi kalbos tik šešis mėnesius, be to, daugiausia dėmesio skyrė vaikų elgesiui. Kaip ten bebūtų, paveikslas, tiek, kiek jis aprėpia, žiūrinčiajam atrodo visiškai įtikinamas ir jis nuoširdžiai žavisi įžvalgos gilumu bei potėpių tvirtumu (p. 248).

Kitaip juos pavaizdavo Maurice'as Leenhardtas savo knygoje *Do Kamo: Asmuo ir mitas melaneziečių pasaulyje* (*Do Kamo: Person and Myth in the Melanesian World,* 1937), dėl kiek paslaptingo dėstymo būdo reikalaujančioje iš skaitytojo remtis ta estetine, geštaltistine percepcija, kurią taip meistriškai buvo įvaldę tiek Mead, tiek Leenhardtas. Tai, kad Leenhardtas pritarė estetiniam supratimo būdui, labai svarbu, nes, turint galvoje,

kokia didelė buvo jo lauko tyrimų patirtis, kaip kruopščiai jis gilino melaneziečių kalbos žinias, jo „metodo" negalima laikyti trumpalaikiais tyrimais paremtos etnografijos teisinimu. „Iš tiesų analizuodami mes ne užbaigiame kontaktą su kitu, o veikiau pažvelgiame į jį visumoje. Iš pat pradžių galime bendrais bruožais nusakyti, kaip jį įsivaizduojame, pasitelkdami kontūrus arba simbolines detales, kurios atspindi visumą ir primena tikrąją jo būties formą. O jei matuojame savo artimą vien intelekto kategorijomis, taip ir nesužinome, kaip jis atrodo" (p. 2).

Carlo Ginzburgas taip pat laikė patyrimą svarbiu etnografinio žinojimo šaltiniu, tačiau, kaip matyti iš jo studijos (1980) apie sudėtingą ateities numatymo tradiciją, naudojosi juo kitaip. Jo tyrimų spektras buvo nepaprastai platus – jį domino, kaip pirmykščiai medžiotojai interpretavo žvėrių pėdsakus, kokios buvo pranašavimo formos Mesopotamijoje, kaip buvo nustatomi simptomai hipokratiškoje medicinoje, pagal kokias detales išaiškinamos meno kūrinių klastotės, taip pat Freudo, Šerloko Holmso ir Prousto mąstymas. Šie neekstatiniai ateities numatymo būdai padeda perprasti specifinius sąlyginius reikšmių santykius ir yra pagrįsti spėjimu, skaitymu iš akivaizdžiai nesugretinamų fragmentų ir „atsitiktinių" įvykių. Ginzburgas siūlo savo „hipotetinio pažinimo" modelį kaip sistemingą, neapibendrinantį, abdukcinį supratimo būdą, kuris, nors ir nepripažintas, kultūros mokslams labai svarbus. Jis gali papildyti gana skurdžius supratimo, kaip būtent žmogus atranda savitus būdus įsigyventi į nepažįstamą etnografinę situaciją, šaltinius.

Kaip tik todėl, kad sunku apibrėžti, kas yra „patyrimas", jis tapo patikima etnografinio autoriteto garantija. Žinoma, šis terminas yra labai dviprasmiškas. Kalbėdami apie patyrimą turime omeny tiesioginį dalyvavimą, glaudų kontaktą su pasauliu,

kurį ketiname suprasti, santykius su žmonėmis, suvokimo konkretumą. Patyrimas taip pat reiškia kumuliatyvų, gilinamą žinojimą („jos dešimties metų darbo Naujojoje Gvinėjoje patyrimas“). Visų juslių įtempimas įgalina etnografą tikrąja to žodžio prasme pajusti ar nujausti „savo“ žmones, nors tokio jutimo ar nuojautos neįmanoma nusakyti. Tačiau verta pastebėti, kad šis „pasaulis“, jei jis suvokiamas kaip patirtinis kūrinys, yra ne dialoginis ar intersubjektyvus, o subjektyvus. Etnografas kaupia asmeninį tiriamųjų žinojimą (dar neseniai antropologų aplinkoje paprastai buvo vartojama savybinė forma „mano žmonės“, bet iš esmės ši frazė reiškia „mano patyrimas“).

Turint omeny patirtinių autoriteto kriterijų – nekvestionuojamo tikėjimo dalyvaujančio stebėjimo „metodu“, abipusių ryšių galia, empatija ir t. t. – neapibrėžtumą, suprantama, kad jie turėjo susilaukti hermeneutiškai išprususių antropologų kritikos. Patyrimo ir interpretacijos dialektikoje vis daugiau dėmesio ir susidomėjimo susilaukė antroji pusė (žr., pavyzdžiui, Geertz, 1973, 1976; Rabinow ir Sullivan, 1979; Winner, 1976; Sperber, 1981). Interpretacija, pagrįsta filologiniu teksto „skaitymo“ modeliu, tapo rafinuota alternatyva pretenzijoms į patirtinį autoritetą, kurių naivumas dabar akivaizdus. Interpretacinė antropologija demistifikuoja daugelį dalykų, kurie anksčiau, konstruojant etnografinius naratyvus, tipus, stebėjimus ir aprašymus, buvo priimami nekritiškai. Ji nuskaidrina kūrybiškus (ir plačiąja prasme poetiškus) „kultūrinių“ objektų išradimo ir sureikšminimo procesus.

Kuo remiasi požiūris į kultūrą kaip į interpretuotinų tekstų

rinkinį? Klasikinį paaiškinimą pateikia Paulas Ricoeuras savo esė *Teksto modelis: reikšmingas veiksmas suvokiamas kaip tekstas* (*The Model of Text: Meaningful Action Considered as a Text*, 1971). Cliffordas Geertzas, ne kartą įdomiai ir subtiliai nagrinėjęs šį klausimą, adaptavo Ricoeuro teoriją antropologiniams lauko tyrimams (1973, sk. 1). „Tekstualizacija" suvokiama kaip būtina interpretavimo prielaida, kaip Dilthey „fiksuotų išraiškų" formavimas. Tai procesas, kurio metu nerašytinis elgesys, kalbos, tikėjimai, žodinė tradicija ir ritualai paverčiami rinkiniu, potencialiai reikšminga visuma, išskirta iš tiesioginės diskurso ar praktinių veiksmų situacijos. Tekstualizacijos momentu šis prasmingas rinkinys įgauna daugiau ar mažiau stabilius ryšius su kontekstu; šio proceso galutinis rezultatas dažniausiai vadinamas tankiu etnografiniu aprašymu. Pavyzdžiui, tarus, kad tam tikra institucija ar elgsenos segmentas – pavyzdžiui, Geertzo žymiosios gaidžių kautynės (1973, sk. 15) – tipiškas aplinkinei kultūrai arba yra komunikacinis jos elementas, jis tampa nepaprastai svarbiu kultūros – šiuo atveju, balineziečių – komponentu. Sukuriami sinekdochų laukai, kuriuose dalys yra susijusios su visuma, ir iš kurių toji visuma – kurią mes dažnai vadiname kultūra – susideda.

Iš tiesų Ricoeuras dalies ir visumos santykių ir specifinių analogijų, iš kurių susideda funkcionalistinė arba realistinė reprezentacija, nelaiko svarbiausiais dalykais. Jis tik postuluoja būtiną ryšį tarp teksto ir „pasaulio". Pasaulio neįmanoma suvokti tiesiogiai; apie jį visuomet sprendžiama iš jo dalių, o dalys turi būti konceptualiai ir perceptualiai išskirtos iš patyrimo srauto. Taigi tekstualizacija generuoja prasmę cikliškai – faktas ar įvykis izoliuojamas, o paskui kontekstualizuojamas jį suvisuotinančioje tikrovėje. Taip sukuriamas įprastas autoriteto, pretenduo-

jančio reprezentuoti atskirus, reikšmingus pasaulius, tipas. Etnografija – tai kultūrų interpretavimas.

Paskui Ricoeuras žengia antrąjį svarbų žingsnį – ima nagrinėti, kaip „diskursas" virsta tekstu. Diskursas, kaip nurodo Emile'is Benveniste'is savo klasikiniame veikale (1971: 217–230), tai komunikacijos tipas, kuriame kalbančiojo subjekto ir tiesioginio komunikavimo situacijos buvimas yra vidinis. Diskursui būdingi įvardžiai (ištarti ar numanomi) aš ir tu, ir parodomieji rodikliai – šis, tas, dabar ir t. t. – kurie signalizuoja veikiau dabartinę diskurso akimirką nei kažką už jo. Diskursas vyksta tik tais konkrečiais atvejais, kai subjektas pasisavina kalbos išteklius komunikuoti dialogiškai. Ricoeuras tvirtina, kad diskurso negalima interpretuoti taip, kaip „skaitomas" tekstas, kuris neapribotas laiko ir skirtas visiems norintiems jį skaityti. Kad suprastume diskursą, „turime būti buvę ten" – diskurse dalyvaujančio subjekto akivaizdoje. Kad diskursas taptų tekstu, jis, pasak Ricoeuro, turi tapti „autonomiškas", atskirtas nuo konkrečių pasakymų ir autoriaus intencijos. Interpretacija nėra pokalbis. Būti buvusiam kalbančiojo akivaizdoje nėra būtina jos sąlyga.

Akivaizdu, kokia svarbi ši skirtis etnografijai. Etnografas visuomet galiausiai išvyksta, išsiveždamas tekstus interpretuoti (prie tų išsivežtų „tekstų" galime priskirti ir atsiminimus; atsiminimai – tai įvykiai, kurie, kad vėliau juos būtų galima interpretuoti rekonstruojant ir vaizduojant, yra sudėlioti į tam tikrą schemą, supaprastinti ir išplėšti iš tiesioginio konteksto). Tekstas, priešingai nei diskursas, gali keliauti. Nors dauguma etnografinių užrašų daroma tyrimo vietoje, galutinis pavidalas etnografijai suteikiamas kur nors kitur. Duomenys, surinkti diskurso, dialogo sąlygomis, pasisavinami tik tekstualizuota forma. Tyri-

mo įvykiai ir kontaktai tampa lauko užrašais. Patyrimas tampa naratyvais, reikšmingais atvejais arba pavyzdžiais.

Šis patyrimo vertimas į tekstą, atskirtą nuo diskursyvių jo kūrimo aplinkybių, labai svarbus etnografiniam autoritetui. Taip performuluotų duomenų nebereikia traktuoti kaip konkrečių asmenų komunikavimo. Informantų aiškinimų ar papročių aprašymų nebereikia pateikti vartojant formas, iš kurių aišku, kad „tas ir tas pasakė tą ir tą". Tekstualizuotas ritualas ar įvykis jau nėra glaudžiai susijęs su konkrečių veikėjų veiksmais, iš kurių tas įvykis susidėjo. Šie tekstai tampa suvisuotinančio konteksto įrodymais, „kultūrine" realybe. Be to, kadangi konkretūs autoriai ir veikėjai yra atkertami nuo savo kūrybos, turi būti išrastas bendrinis „autorius", kuris aiškintų pasaulį ar kontekstą, į kurį šie tekstai literatūriškai perkeliami. Šis bendrinis autorius žinomas daugeliu vardų – čiabuvių požiūris, „trobriandiečiai", „nuerai", „dogonai" ir panašiomis etnografijose pasirodančiomis frazėmis. Geertzo tekstualizuotose gaidžių kautynėse autoriaus funkciją atlieka „balineziečiai".

Taigi etnografo santykis su kultūros šaltiniu arba „absoliučiu subjektu" (Michel-Jones, 1978, p. 14) ypatingas. Kyla pagunda palyginti etnografą su literatūros interpretatoriumi (ir šiai pagundai vis dažniau pasiduodama), tiksliau – palyginti jį su tradiciniu kritiku, kuris svarbiausiu savo uždaviniu laiko aprėpti nepaklusnias teksto reikšmes viena koherentiška intencija. Reprezentuodamas nuerus, trobriandus ar balineziečius kaip visumingus subjektus, reikšmingų intencijų šaltinius, etnografas transformuoja tyrimo situacijos dviprasmiškumus ir reikšmių skirtumus į integruotą paveikslą. Tačiau svarbu atkreipti dėmesį į tai, kas pametama iš akių. Tyrimo procesas yra atskirtas ir nuo tekstų, kuriuos jis generuoja, ir nuo fiktyvaus pasaulio,

kuriam sukurti skirti šie tekstai. Diskursyvių situacijų ir atskirų pašnekovų tikrovė atsijojama. O informantai, kurie – kaip ir lauko užrašai – yra pagrindiniai tarpininkai, paprastai autoritetingose etnografijose iš viso neminimi. Dialogiški, situaciniai etnografinės interpretacijos aspektai dažnai lieka nenagrinėti galutiniame reprezentacijos tekste. Žinoma, jie nėra visiškai nutylimi: egzistuoja pripažinti tyrimo proceso vaizdavimo *topoi.*

Vis dažniau apie lauko tyrimų darbą pasakojama atskirai (šis žanro porūšis neretai apibūdinamas kaip subjektyvus, „minkštas" ar nemoksliškas), bet netgi klasikinėse etnografijose pasakodamas daugiau ar mažiau stereotipiškas „pasakaites apie tarpusavio ryšius" etnografas teigia tapęs dalyviu stebėtoju tikrąja to žodžio prasme. Šios pasakaitės būna ir kruopščiai apgalvotos, ir papasakotos lyg tarp kitko, naiviai arba su ironija. Paprastai jose vaizduojama, koks etnografas iš pradžių buvo neišmanėlis, kaip jis neteisingai viską suprasdavo, kaip jam trūko kontaktų – jo statusas tiriamoje kultūroje dažnai primena vaiko statusą. Etnografijos *Bildungsgeschichte* šią nekaltumo, pasimetimo būseną keičia brandus, tvirtas, tikras žinojimas. Galime vėl pasiremti Geertzo gaidžių kautynių pavyzdžiu: papasakojus įtikinamą pasakaitę apie policijos surengtas gaudynes, parodančią, kad etnografas buvęs nusikaltimo bendrininkas – draudžiamo renginio dalyvis, išnyksta ankstesnė praraja tarp jo ir balineziečių ir transformuojasi keblus „neverto dėmesio žmogaus" statusas (1973: 412–417). Šiuo epizodu skaitytojams leidžiama suprasti, jog rašytojas tarp balineziečių nėra pašalietis, ir tai leidžia jam tęsti savo analizę iš visur buvusio, nusimanančio egzegeto pozicijų bei kalbėti čiabuvių vardu. Dabar interpretatorius suranda ritualiniam sportui kaip tekstui vietą kontekstiniame pasaulyje ir nepaprastai lengvai „skaito" jo kultūrines reikšmes.

Staigus Geertzo dingimas iš pasakojimo – kai dalyvaujančio stebėtojo tarsi nematyti – yra paradigmiškas. Režisuodamas etnografinio autoriteto įgijimo vaidinimą, jis pasinaudoja įsigalėjusia konvencija. Todėl mes retai pastebime, kad didžioji teksto apie gaidžių kautynes dalis sukonstruota dialogiškai – autorius kalba akis į akį su atskirais balineziečiais, o ne skaito kultūrą „per jų pečius" (1973: 452).

Interpretacinė antropologija, traktuodama kultūras kaip padrikų, o kartais ir vienas kitam prieštaraujančių tekstų rinkinius ir akcentuodama, kad kiekviena kolektyvinė reprezentacija yra ir etnografo kūrybos vaisius, atitolino etnografinį autoritetą, paskatino pažvelgti į jį „nauja akimi". Tačiau dėl to, kad joje vyravo realistinės tendencijos, ji neišvengė griežtos kritikos; ją kritikavo „kolonijinės" reprezentacijos kritikai, nuo 1950 m. atmetę diskursus, kurie kitų žmonių kultūrinę realybę vaizduoja nekvestionuodami savosios. Michelis Leirisas pirmasis savo ankstyvuosiuose kritiniuose straipsniuose pradėjo kalbėti apie etnografinės interpretacijos asimetriškumą; vėliau šią problemą gvildeno Jacquesas Maquetas, Talalas Asadas ir daugelis kitų autorių (Leiris, 1950; Maquet, 1964; Asad, 1973). Nuo to laiko nei patyrimas, nei mokslininko tyrėjo interpretacinė veikla nebebuvo laikoma nekalta. Kilo būtinybė suvokti etnografiją ne kaip ribotos „kito" realybės patyrimą ir interpretavimą, bet veikiau kaip konstruktyvias derybas, kuriose dalyvauja mažiausiai du, o paprastai ir daugiau sąmoningų, politiškai reikšmingų subjektų. Patyrimo ir interpretacijos paradigmos ėmė užleisti vietą diskursyvioms dialogo ir

polifonijos paradigmoms. Paskutinėje šio skyriaus dalyje panagrinėsime šių autoriteto tipų formavimąsi.

Diskursyvus etnografinės veiklos modelis didžiausią reikšmę teikia kiekvieno žodžio intersubjektyvumui, taip pat tiesioginiam ištarties kontekstui. Benveniste veikalas apie lemiamą asmeninių bei parodomųjų įvardžių vaidmenį kaip tik išryškina šias dimensijas. Kiekvienas ištartas *aš* suponuoja *tu*, o kiekviena diskurso akimirka tiesiogiai susijusi su konkrečia, kartu išgyventa situacija; taigi, jei nėra pokalbio ir konteksto, nėra ir diskursyvios reikšmės. Akivaizdu, kokie svarbūs Benveniste akcentuoti dalykai etnografijai. Svarbiausia lauko tyrimų dalis – kalbos įvykiai; bet kalba, pasak Bachtino, „yra ant ribos, skiriančios „aš" ir kitą. Žodis kalboje yra per pusę kažkieno kito žodis". Rusų kritikas ragina peržiūrėti požiūrį į kalbą atsižvelgiant į konkrečias diskurso situacijas: „Nėra, – rašo jis, – neutralių žodžių ar formų – „niekieno" žodžių ir formų; kalba iki pat gelmių persmelkta intencijų ir akcentų, neatskiriama nuo jų." Taigi etnografinio rašymo žodžių negalima aiškinti monologiškai, kaip autoritatyvių teiginių apie suabstraktintą, tekstualizuotą realybę arba kaip jos interpretavimo. Etnografijos kalba yra kupina „kito" subjektyvumų ir specifinių kontekstinių potekščių, nes kiekviena kalba, Bachtino manymu, yra „specifinė heteroglotiška pasaulio koncepcija" (1952, p. 293).

Etnografai, savo rašymo formą priskiriantys „diskursyviam" tipui, daug dėmesio skiria tyrimo kontekstų ir pokalbio situacijų reprezentavimo klausimams. Tokiuose veikaluose kaip Paulo Rabinowo *Apmąstymai apie lauko tyrimus Moroke (Reflections on Fieldwork in Morocco,* 1977) nagrinėjamos konkrečių tyrimo situacijų (laikotarpių ir vietų, kuriomis apsiriboja tyrimas) ir (kiek beletrizuota forma) atskirų pašnekovų reprezentavimo

problemos. Atsirado visiškai naujas „pasakojimo apie lauko tyrimų darbą“ požanris (vienas ryškiausių jo pavyzdžių yra Rabinowo veikalas), kurį galima priskirti diskursyvaus etnografijos rašymo paradigmai. Jeane Favret-Saada veikalas *Les mots, la mort, les sorts* (1977) yra ryžtingas, sąmoningas diskursyvaus tipo etnografijos rašymo eksperimentas[13]. Ji tvirtina, kad pokalbio įvykis visuomet paskiria etnografui ypatingą vietą intersubjektyvių santykių tinkle. Galios požiūriu hierarchizuotame diskursyvių pozicijų išsidėstymo lauke, kintamoje *aš* ir *tu* santykių matricoje neutralumas neįmanomas.

Daugelyje naujausių veikalų siekiama pateikti diskursyvius etnografijos procesus dialogo tarp dviejų individų forma. Iš jų verta paminėti Camille Lacoste Dujardin *Dialogue des femmes en ethnologie* (1977), Jeano Paulo Dumonto *The Headman and I* (1978) ir Marjorie Shostak *Nisa: Kungų genties moters gyvenimas ir žodžiai* (*Nisa: The Life and Words of a Kung Woman*, 1981). Kituose dviejuose tekstuose pateikiami labai rafinuoti argumentai už dialogo formą. Pirmasis – Kevino Dwyero teorinė refleksija apie „etnologijos dialogiką“, kilusi iš serijos interviu su pagrindiniais informantais ir pateisinanti Dwyero sprendimą pasirinkti savo etnografijai beveik pažodinių šios komunikacijos užrašų formą (1977, 1979, 1982). Antrasis darbas sudėtingesnis – tai Vincento Crapanzano Tuhami: Marokiečio portretas (*Tuhami: Portrait of the Moroccan*), kuriame taip pat pasakojama apie pokalbių seriją; knygoje kvestionuojamas griežtas interpretuojančio „aš“ ir tekstualizuoto „kito“ skyrimas (1980; žr. taip pat 1977). Tiek Dwyeras, tiek Crapanzano sieja

[13] Favret-Saada knygos vertimas vadinasi *Negailestingi pasauliai* (*Deadly Worlds*, 1981); žr. ypač sk. 2. Jos patyrimas buvo pateiktas ir kitokiame literatūriniame lygmenyje – žr. Favret-Saada ir Contreras, 1981.

etnografiją su dialogo procesu, kurio metu pašnekovai aktyviai tariasi dėl bendros realybės vizijos. Crapanzano tvirtina, kad toks abipusis konstravimas vyksta kiekvieno etnografinio kontakto metu, bet jo dalyviai paprastai mano, kad jie tiesiog tylomis priėmė kitos pusės realybę. Pavyzdžiui, Trobriando salų etnografas veikiau interpretuoja „trobriandiečių požiūrį" nei atvirai kuria tam tikrą realybės versiją bendradarbiaudamas su savo informantais. Rafinuotai argumentuodami, Crapanzano ir Dwyeris kviečia atsisakyti šios literatūrinės-hermeneutinės konvencijos. Laikui bėgant etnografo kaip pasakotojo ir interpretuotojo autoritetas pasikeitė. Dwyeris siūlo „pažeidžiamumo" hermeneutiką, akcentuodamas tai, kad lauko tyrimai vyksta su pertraukomis, o etnografo padėtis dvilypė ir jis nepakankamai kontroliuoja tyrimų procesą. Tiek Dwyeras, tiek Crapanzano siekia reprezentuoti tyrimų patyrimą taip, kad praplėštų tekstualizuotą „kito", taigi ir jį interpretuojančio „aš" struktūrą[14]. (Čia galima įžvelgti žodžių žaismą: kaip puikiai žinome, žodis „tekstas" susijęs su žodžiu „austi," o audinys pažeidžiamas, jį galima praplėšti ar pradrėksti – šiuo atveju išlaisvinant įkalintą autoritetą.)

Dialogo modelis sureikšmina kaip tik tuos diskursyvius – aplinkybių sąlygojamus ir intersubjektyvius – elementus, kuriuos

[14] Būtina atkreipti dėmesį į Dwyero ir Crapanzano teorinių pozicijų skirtumus. Dwyeras, sekdamas Georgu Lukácsu, verčia dialogiškumą į marksistinę-hegeliškąją dialektiką, taip išsaugodamas galimybę atkurti žmogiškąjį subjektą, tobulėti kitame ir per kitą. Crapanzano atsisako prisirišti prie kokios nors suvisuotinančios teorijos, ir jo autoritetas yra tik rašančiojo dialogo autoritetas, kurį sumenkina naratyvo apie kontaktą negalutinumas, fragmentiškumas ir prieštaringumas. (Verta atkreipti dėmesį, kad termino „dialogas" ta prasme, kuria jį vartojo Bachtinas, negalima redukuoti į terminą „dialektiškas". Vienas iš pirmųjų dialogiškos antropologijos propaguotojų buvo Tedlockas (1979).)

Ricoeuras kurdamas savąjį teksto modelį turėjo atmesti. Interpretacinis autoritetas pagrįstas dialogo išstūmimu, o jo priešingybė – grynai dialoginis autoritetas – ignoruoja neišvengiamą tekstualizacijos faktą. Nors etnografijos parašytos pasakojimo apie dviejų individų kontaktus forma puikiai parodo intersubjektyvius mainus lauko tyrimuose ir padeda išgirsti autorių balsų kontrapunktus, jos tik *reprezentuoja* dialogą. Jų tekstų struktūra nebūtinai dialogiška, nes, kaip nurodo Stevenas Tyleris (1981), nors Sokratas ir pasirodo kaip vienas iš pokalbio dalyvių, dialogą visiškai kontroliuoja Platonas. Toks vietos pakeitimas būdingas visiems lauko tyrimų reprezentavimo būdams, kai etnografas vaizduojamas kaip atskiras naratyvo apie lauko tyrimą personažas – monologinis autoritetas paprastai pastumiamas į šalį, bet neišstumiamas visiškai. Be to, literatūriškai vaizduojant dialogą būdinga pateikti etnografo pašnekovą kaip jo ar jos kultūros atstovą – kaip tipą, kalbant literatūrinio realizmo terminais – per kurį atskleidžiami bendri socialiniai procesai[15]. Toks vaizdavimas atkuria sinekdochišką interpretacinį autoritetą, kuriuo remdamasis etnografas skaito tekstą atsižvelgdamas į kontekstą, taip konstruodamas reikšmingą „kitą" pasaulį. Nors dialogiškose reprezentacijose sunku išvengti tipizuojančių procedūrų, jos gali gana veiksmingai apsaugoti nuo polinkio autoritetingai vaizduoti „kitą", nes teikia galimybę literatūriškai išsaugoti svetimą „kito" balso skambėjimą ir eksponuoti konkrečias, atsitiktines mainų aplinkybes.

[15] Apie realistinius „tipus" žr. Lukácso (1964) veikalą. Tendenciją paversti individą kultūros kalbėtoju galima įžvelgti Marcelio Griaule'io *Dieu d'eau* (1948a). Ji taip pat ambivalentiškai pasireiškia Shostako *Nisa* (1981). Šio ambivalentiškumo ir iš jo kylančio diskursyvaus knygos sudėtingumo aptarimą rasime: Clifford, 1986b: 103–109.

Tai, kad etnografija susideda iš diskursų ir kad jos atskiri komponentai susieti dialogiškai, dar nereiškia, kad ir jos tekstas turi būti parašytas tiesioginio dialogo forma. Iš tiesų, kaip Crapanzano parodo savo knygoje *Tuhami,* dviejų individų kontaktuose visada būna trečiasis dalyvis, tikras arba įsivaizduojamas, kuris atlieka tarpininko funkciją (1980: 147–151). Literatūriškas dialogas iš tiesų yra sutrumpinimas, supaprastinta sudėtingų daugiabalsių procesų reprezentacija. Alternatyvus būdas reprezentuoti šį diskurso sudėtingumą – suvokti visą tyrimo vyksmą kaip nuolatines derybas. Marcelio Griaule'io ir dogonų pavyzdys gerai žinomas ir ypač ryškus. Griaule'io pasakojimas apie tai, kaip jis buvo mokomas dogonų kosmologinės išminties – *Dieu d'eau* (1948a) – vienas pirmųjų bandymų kurti dialogišką etnografinį naratyvą. Tačiau už konkrečių pokalbių vyko sudėtingesnis procesas, nes akivaizdu, kad dogono genties vyresnieji atidžiai stebėjo Griaule'io komandos ilgalaikius tyrimus, trukusius ištisus dešimtmečius, ir nemaža dalimi lėmė tyrimų turinį ir laiką (šiuo klausimu žr. šios knygos 2 skyrių). Tai jau nebe naujiena. Daugelis etnografų yra aprašę, kokiais būdais – tiek rafinuotais, tiek tiesmukiškais – informantai kreipė ar ribojo jų tyrimą. Ioanas Lewis savo provokuojančioje studijoje šiuo klausimu (1973) netgi vadina antropologiją „plagijavimo" forma.

„Duok-ir-imk" procesas etnografijoje ryškiai pavaizduotas 1980 m. išleistoje Renato Rosaldo knygoje *Ilongotai galvų medžiotojai* (*Ilongot Headhunting*), nusipelniusioje dėmesio tuo, kad ji aprėpia ir „kitos" realybės interpretaciją, ir paties tyrimo proceso aprašymą. Rosaldo atvyksta į Filipinų kalnus ketinda-

mas parašyti sinchroninską studiją apie socialinę struktūrą, bet, nepaisydami jo prieštaravimų, ilongotai pasakoja jam tik apie savo istoriją, ir jis norom nenorom turi klausytis šių nesibaigiančių pasakojimų. Paklusniai, tylomis, tarsi iš nuobodulio apimtas transo, jis užrašinėja jų pasakojimus, užpildydamas sąsiuvinį po sąsiuvinio šiais, jo nuomone, visiškai nereikalingais tekstais. Tik išvykęs iš tyrimo vietos ir po ilgo reinterpretacijos proceso (kuris nušviestas knygoje) jis suvokia, kad šie migloti pasakojimai iš tiesų padėjo jam pasiekti užsibrėžtą galutinį tikslą – perteikė kultūriškai savitą ilongotų naratyvo ir istorijos jausmą. Žinant, kokių rezultatų pasiekė Rosaldo, parašęs šį savotišką „diktantą", neišvengiamai kyla fundamentalus klausimas: kas iš tiesų yra lauko užrašų autorius?

Ši problema subtili ir nusipelno sistemingo tyrimo. Bet iš to, kas pasakyta, viena pakankamai aišku: čiabuviai gali labai smarkiai veikti ir netgi nulemti žinių įgijimo procesą, vykstantį atliekant lauko tyrimus. Dabartiniuose etnografiniuose veikaluose ieškoma naujų būdų deramai reprezentuoti informantų autoritetą. Nagrinėtinų tokios reprezentacijos modelių nėra daug, bet verta iš naujo panagrinėti senesnes Boaso, Malinowskio, Leenhardto ir kitų autorių sudarytas tekstų kompiliacijas. Šių veikalų etnografiniai žanrai skirtingi; kai jie buvo rašomi, dar nebuvo įsigalėjusi interpretacinės monografijos forma, kuri glaudžiai susijusi su asmeniniu lauko tyrimų patyrimu. Tai teikia galimybę panagrinėti etnografijos tipą, dar nelabai susietą su tuo specifiniu autoritetu, kuris dabar kvestionuojamas politiškai ir epistemologiškai. Šiuose senesniuose kūriniuose yra fragmentų, kurie iš tiesų beveik tiesiogine prasme priklauso informantų „plunksnai" – prisiminkime George'o Hunto vaidmenį Boaso etnografijoje ar penkiolika

„transkriptorių“, išvardintų Leenhardto knygoje *Documents néocalédonies* (1932)[16].

Malinowskio atvejis sudėtingas, pereinamasis. Jo etnografijos turi moderniai monografijai būdingų bruožų, bet dar nuo jos skiriasi. Nors kaip tik jo įtaka daugiausia lėmė tai, kad gebėjimas jungti teoriją su aprašymu tapo profesionalaus lauko tyrėjo autoriteto pagrindu, Malinowskis visgi įtraukdavo medžiagą, kuri tiesiogiai nepatvirtindavo interpretacijoje labai akivaizdžiai atsispindinčių jo požiūrių. Daugelyje čiabuviams diktuojant užrašytų mitų ir užkeikimų, kurių gausu jo knygose, pateikiama nemažai informacijos, kurios jis nesuprato – ir tai pripažino. Todėl jo tekstas atviras įvairioms kitoms interpretacijoms. Tokius senesnius kompendiumus verta palyginti su naujo modelio etnografija, kurioje cituojami daugiausia tik duomenys, paremiantys interpretatoriaus požiūrį, o jai prieštaraujantys – labai retai[17]. Šiuolaikinėje autoritetingoje monografijoje iš esmės negirdėti stiprių balsų, išskyrus paties rašytojo balsą; tuo tarpu *Argonautuose* (1992) ir *Koralų soduose* (1935) randame gausybę maginių užkeikimų, kurie, pasak etnografo, ypatingos reikšmės neturi. Šie tekstai buvo tiesiog užrašyti diktuojant konkretiems, nors ir neįvardintiems trobriandiečiams. Iš tiesų kiek-

[16] Apie šį teksto kūrimo būdą žr. Clifford, 1980a. Šiame kontekste taip pat žr. Fontana (1975) veikalą, Franko Russello knygą *Pimos genties indėnai* (*The Pima Indians*) įvadą, kuriame kalbama apie „nematomą“ knygos bendraautorių papagų genties indėną José Lewisą; Leirisas (1948) ir Lewisas (1973) užsimena apie bendradarbiavimo kaip bendraautorystės problemą. Apie Boaso teiktą reikšmę tekstams čiabuvių kalba ir jo bendradarbiavimą su Huntu žr. Goldmano (1980) veikalą; autorius pritaria Boaso požiūriui ir akcentuoja jo pažangumą.

[17] Jamesas Fernandezas, rašydamas savo išsamų veikalą *Bwiti* (1985), sąmoningai atsisakė glaustos, monografinės formos, sugrįždamas prie malinovskiškosios apimties ir atgaivindamas etnografijos „archyvines“ funkcijas.

vienas tolydus etnografinis dėstymas paprastai aprėpia įvairius aprašymus, užrašytus pasakojimus ir interpretacijas; jų „autoriai“, kurių būna toli gražu ne vienas, – čiabuviai. Kaip parodyti šių autorių indėlį?

Daug naudingų minčių, analizuodamas „polifoniškąjį“ romaną, yra išsakęs Bachtinas, nors jo pozicijai būdingas kraštutinumas. Pagrindinė šio žanro sąlyga, tvirtina jis, yra ta, kad jis reprezentuoja kalbantįjį subjektą daugialypio diskurso lauke. Romanas kovoja su heteroglosija ir ją inscenizuoja. Pasak Bachtino, kuris labiausiai domėjosi nehomogeniškų visumų reprezentavimu, nėra integruotų kultūrinių pasaulių ar kalbų. Visi bandymai postuluoti tokius abstrakčius vienetus yra monologiškos galios konstruktai. „Kultūra“, praktiniu požiūriu, yra subkultūrų, saviškių ir svetimųjų bei skirtingų grupuočių neterminuotas, kūrybiškas dialogas. „Kalba“ – tai regioninių dialektų, profesinių žargonų, banalybių, skirtingų amžiaus grupių bei individų šnekos ir t. t. sąveikos bei kovos vieta. Bachtino nuomone, polifoninis romanas veikiau yra karnavališka įvairovės arena nei kultūrinės ir istorinės totalizacijos *tour de force* (kaip teigė tokie kritikai realistai kaip Georgas Lukácsas ir Erichas Auerbachas). Bachtinas atskleidžia utopinę teksto erdvę, kur galima atrasti vietos sudėtingam diskursui, dialogiškai balsų sąveikai. Dostojevskio ir Dickenso romanuose jis vertina būtent tai, kad jie vengė totalizuoti, o jo idealus romanistas – pilvakalbis arba, kaip vadinta XIX šimtmetyje, „polifonistas“. „Jis skaito policijos ataskaitas skirtingais balsais“, – romane *Mūsų bendras draugas* (*Our Mutual Friend*) sušunka sužavėtas svečias, girdamas

berniuką vardu Sloppy, kuris balsiai skaito laikraštį. Dickenso – aktoriaus, deklamuotojo ir polifonisto priešingybė yra Flaubert'as, neprilygstamas autorius-valdovas, kuris tarsi Viešpats iš aukštybių permatė savo personažų mintis ir jausmus. Etnografija, kaip ir romanas, plūkiasi neapsispręsdama, kurią iš šių dviejų alternatyvų rinktis. Kaip etnografas rašydamas turi vaizduoti, ką mąsto čiabuviai? Gal Flaubert'o stiliumi „laisvai ir netiesiogiai", aukojant tiesioginę kalbą vardan to, kad autorius visada daugiau ar mažiau galėtų kontroliuoti diskursą (Danas Sperberis, 1981 m., paėmęs kaip pavyzdį Evansą Pritchardą, įtikinamai parodė, kad netiesioginiam stiliui etnografinėje interpretacijoje iš tiesų teikiama pirmenybė). O gal kitų subjektyvumus vaizduoti reikia heterogeniškesniu stiliumi, kupinu Dickenso „skirtingų balsų"?

Visiškai išvengti netiesioginio stiliaus neįmanoma, jei tik etnografija nėra sukonstruota vien iš citatų – parašyti tokią etnografiją teoriškai įmanoma, bet praktiškai retai kada bandoma tai padaryti[18]. Tačiau praktikoje etnografija ir romanas turi naudoti skirtingo abstraktumo lygmens netiesioginį stilių. Mums nekyla klausimų, iš kur Flaubert'as žino, ką galvoja Emma Bovary, bet lauko tyrėjo gebėjimas prasiskverbti į čiabuvių mintis visuomet kelia abejonių. Tai sena, neišspręsta etnografijos metodo problema. Etnografai paprastai nesiryžta priskirti nuomonių, jausmų ar minčių individams. Tačiau jie nedvejodami priski-

[18] Tokį tikslą buvo užsibrėžęs Evansas Pritchardas, kaip nurodoma jo knygos *Vyras ir moterisazandų gentyje* (*Man and Woman among the Azande,* 1974) įvade; tai buvo jo vėlyvojo periodo darbas, kurį galima laikyti reakcija į uždarą, analitinį jo pirmųjų etnografijų pobūdį. Tam jį įkvėpė, kaip jis pats pripažįsta, Malinowskis. (Vien iš citatų sudarytos knygos idėja yra modernistinė svajonė, susijusi su Walteriu Benjaminu.)

ria subjektyvias būsenas kultūroms. Sperberio analizė parodo, kaip smarkiai frazė „nuerai mano...“ arba „nuerų laiko samprata“ skiriasi nuo čiabuviško diskurso citavimo ar vertimo. Nėra „jokio konkretaus kalbančiojo“, kuris taip teigtų; tokie sakiniai yra literatūriškai dviprasmiški, nugludinti etnografo ir informanto ar informantų teiginių junginiai (1981: 78). Etnografijose gausu tokių niekam nepriskirtų sakinių kaip, pavyzdžiui, „naktį dvasios sugrįžta į kaimą“, tikėjimų aprašymų, kuriuose etnografas iš esmės prisiima sau kultūros balso vaidmenį.

Tokiame „kultūriniame“ lygmenyje etnografai tariasi laisvai judą po čiabuviškų subjektų pasaulį, tarsi visažinis Flaubert'as savo romanuose. Tačiau pažvelgus giliau, jų tekstai nebeatrodo tokie sklandūs ir neprieštaringi. Ypač iškalbingai apie tai byloja Victoro Turnerio veikalas, kurį verta panagrinėti atidžiau kaip monofoninės ir polifoninės ekspozicijos sąveikos pavyzdį. Turnerio etnografijos – tai nepaprastai sudėtingi ndembu ritualinių simbolių ir tikėjimų paveikslai, kuriuose kartais labai aiškiai matyti, kas vyksta etnografinio vaizdavimo užkulisiuose. Esė rinkinyje *Simbolių miškas* (*The Forest of Symbols*), trečiojoje jo knygoje apie ndembus, Turneris pateikia savo geriausio informanto „Muchono Širšės, religijos aiškintojo“ portretą (1967: 131–150). Muchoną, ritualinį gydytoją, ir Turnerį suartina bendri interesai – juodu abu domisi tradiciniais simboliais, etimologijomis ir ezoterinėmis reikšmėmis. Juodu abu „intelektualai“, aistringi papročių niuansų ir gelmių interpretuotojai, abu atitrūkę nuo savo šaknų mokslininkai, jaučiantys „nenumaldomą objektyvaus žinojimo troškimą“. Turneris lygina Muchoną su universiteto dėstytoju; kai kurios, toli gražu neatsitiktinės užuominos jo pasakojime apie judviejų bendradarbiavimą, rodo stiprų psichologinį susidvejinimą.

Tačiau jų dialoge dalyvauja trečias asmuo. Windsonas Kashinkaji, vietinės misionierių mokyklos vyresnysis mokytojas iš ndembų genties. Jis suvedė Turnerį su Muchona, taip pat kaip ir jie jis aistringai domėjosi paprotinių religijų interpretavimu. Studijuodamas Bibliją jis „įgijo gebėjimą aiškinti painius klausimus". Neseniai pradėjęs skeptiškai žiūrėti į krikščioniškas dogmas ir misionierių privilegijas, jis simpatizavo pagoniškai religijai. Kashinakaji, pasakoja mums Turneris, „sumažino kultūrinį atstumą tarp manęs ir Muchonos, versdamas mažojo gydytojo techninį žargoną ir sodrią kaimišką šnektą į kalbą, kurią aš galėjau geriau suprasti". Neilgai trukus trys intelektualai pradėjo „rengti savotiškus kasdieninius seminarus religijos klausimais. Pasakodamas apie šiuos seminarus, Turneris apibūdino juos taip: „Aštuonis mėnesius trukę trijų vyrų smagūs, šmaikštūs pokalbiai, daugiausia apie ndembų ritualus". Tai buvo nuostabus etnografinis „kolokviumas", bet reikia pastebėti, jog Turneris savo esė didžiausią dėmesį skiria ne šiam trišaliui bendradarbiavimui, o Muchonai, paversdamas trialogą dialogu ir supaprastina sudėtingus kūrybinius santykius – redukuodamas juos į „informanto" „paveikslą". (Iš dalies tokio supaprastinimo reikalavo knygos – reikšmingo Josepho Casagrandės 1960 m. išleisto rinkinio *Vyrų kompanijoje: Dvidešimties antropologų informantų portretai, (Twenty Portraits of Anthropological Informants, In the Company of Man)*, kurioje šis esė pirmiausia pasirodė, formatas[19].

Publikuotų Turnerio darbų diskursyvi struktūra smarkiai skiriasi. Kai kurie iš jų susideda daugiausia iš tiesioginių citatų;

[19] Apie „grupių dinamikos" metodą etnografijoje žr. Yannopoulos ir Martin, 1978. Apie čiabuvių „seminarais" grindžiamą etnografiją žr. Jones ir Konner, 1976.

bent jau viename esė nurodoma, kad Muchona yra svarbiausias visų interpretacijų šaltinis; kitur Muchona remiamasi jo neįvardinant – jis vadinamas, pavyzdžiui, „vyriškos lyties ritualų specialistu“ (1975: 40–42, 87, 154–156, 244). O Windsonas Kashinakaji įvardijamas ne kaip interpretacijų šaltinis, o veikiau kaip asistentas ir vertėjas. Apskritai Turnerio etnografijos yra nepaprastai polifoniškos, autorius neslepia, kad jos sudarytos iš citatų („Pasak nusimanančio žmogaus...“, „Vienas informantas mano...“). Tačiau jis „nekalba ndembų balsais“, ir mes retai girdime „sodrią kaimišką šnektą“. Visi lauko tyrimų vietos balsai nugludinami ir suliejami į daugiau ar mažiau panašius „informantų“ reprezentacinius pasakojimus – jei vietoje vienų „informantų“ būtų pasirinkti kiti, niekas dėl to iš esmės nesikeistų. Kaip etnografijoje reikia perteikti čiabuvių kalbą, kiek būtina ją versti, kaip ir kiek supažindinti su ja skaitytoją – visa tai yra sudėtingi praktiniai ir teoriniai klausimai[20]. O Turneris, savo darbuose akivaizdžiai skirdamas daug vietos čiabuviškoms papročių interpretacijoms, aiškiai eksponuoja šias teksto dialogizmo ir polifonijos problemas.

Tai, kad Turnerio *Simbolių girioje* aptinkame Muchonos portretą, galima laikyti laikmečio ženklu. Casagrandės rinkinys, kuriame ši studija pirmiausia pasirodė, buvo reikšmingas tuo, kad iškėlė svarbų etnografų ir jų čiabuvių informantų santykių klausimą. Iki tol mokslinėje etnografijoje nebuvo diskutuojama šiuo klausimu, bet Casagrandės rinkinys supurtė postmalinovskiškąjį tabu turėti „privilegijuotų informantų“. Daug žymių etnografų

[20] Favret-Saada savo knygoje *Les mots, la mort, les sorts* (1977) vartoja dialektą ir kursyvą – tai vienas iš galimų problemos, kuri nuo seno jaudino romanistus realistus, sprendimo būdų.

rašė apie čiabuvius „etnografus“, su kuriais juos kažkiek siejo santūrus, analitiškas, netgi ironiškas požiūris į papročius: Raymondas Firthas – apie Pa Fenuatarą, Robertas Lowie – apie Jimą Carpenterį; visų neišvardinsi. Šie individai tapo vertingais informantais todėl, kad suprato, dažnai išties labai subtiliai, ką reiškia *etnografinis* požiūris į kultūrą. Kai Lowie cituoja savo vertėją (ir „kolegą filologą“) iš krou (Crow) genties, matyti, kad jų požiūriai panašūs: „Jei senoliai pasakoja tau, kaip viskas, jų manymu, yra, tiesiog *turi* jais tikėti“ (Casagrande, 1960: 428). Iš Firtho papasakotos istorijos apie jo geriausią draugą ir informantą tikopietį matyti, kad juodu suprasdavo vienas kitą iš pusės žodžio:

> Kitą kartą kalba pasuko apie tinklus, pastatytus ežere lašišiniams upėtakiams gaudyti. Tinklai juodavo, tikriausiai dėl kažkokių organinių apnašų, ir greitai supūdavo. Tada Pa Fenuatara papasakojo susirinkusiai troboje miniai istoriją, kaip jis kartą išėjo prie ežero su savo tinklais ir pajuto, kad kažkokia dvasia vaikšto tarp tinklų ir juos gadina. Paėmęs tinklą pajuto, kad jis glitus. Tai buvęs dvasios darbas. Paskui paklausiau jo, ar istorija apie dvasias, gadinančias tinklus, yra tradicinio žinojimo dalis. Jis atsakė: „Ne, aš pats ją sugalvojau“. Paskui juokdamasis pridūrė: „Tai manoji tradicinio žinojimo dalis“. (Casagrande, 1960: 17–18).

Casagrandės rinkinio metodologinė svarba dar nevisiškai išryškėjo, ypač jame surinktų pasakojimų reikšmė etnografinio rašymo ir interpretavimo dialoginiams metodams. Suvokti šią reikšmę trukdo tai, jog buvo siekiama knygą sudaryti taip, kad ji taptų universalizuojančiu humanistiniu dokumentu, atskleidžiančiu „veidrodžių salę... su begaline žmogaus atspindžių įvairove“ (Casagrande, 1960: xii). Tačiau dabartinės etnografinio autoriteto krizės šviesoje šie ryškūs portretai pasipila į savo au-

torių kūrinius, keisdami galimus jų skaitymo būdus. Nors etnografija yra dalis to, ką Ruy Wagneris (1980) vadina „kultūros išradinėjimu“, etnografinė veikla yra daugybinė ir nepriklauso nuo atskiro individo valios.

Siekiant parodyti, jog etnografinį žinojimą etnografas įgyja ne vienas, o bendradarbiaudamas su kitais, vis labiau įprasta reguliariai ir išsamiai cituoti informantų pasakojimus. (Ryškus pavyzdys yra June Nash *Mes graužiame kasyklas, kasyklos graužia mus* (*We Eat the Mines, the Mines Eat Us*). Bet tokia taktika – tai tik monofoninio autoriteto įveikos pradžia. Citatas visuomet parenka bei parengia cituojantysis, ir paprastai jos pateikiamos tik kaip pavyzdžiai arba kaip liudijimų patvirtinimas. Įsiklausius atidžiau, už šių citatų galima išgirsti skambant radikalesnę polifoniją – kaip „etnografas ir čiabuviai kalba skirtingais balsais“; bet ši polifonija tik pakeistų etnografinio autoriteto vietą, patvirtindama, kad atskiras autorius yra tas virtuozas, kuris galutinai orkestruoja visus savo teksto diskursus. Šia prasme Bachtino polifonija, pernelyg siaurai siejama su romanu, yra domestifikuota heteroglosija. Etnografiniai diskursai – tai jokiu būdu ne išgalvotų personažų kalbėjimas. Informantai yra konkretūs individai su tikrais vardais – kuriuos cituojant galima pakeisti, kai to reikalauja taktas. Informantų intencijos perdėtai determinuotos, jų pasauliai politiškai ir metaforiškai sudėtingi. Nors čiabuvių pasakojimams suteikiama autonomiška teksto erdvė, nors jie pateikiami pakankamai išsamiai, jų pradinė prasmė skiriasi nuo tos, kurią jie įgauna suredagavus etnografui. Į etnografiją įsiveržia heteroglosija.

Ši galimybė reiškia papildomą teksto strategiją, dauginės autorystės utopiją, kuri suteikia bendradarbiaujanties su etnografu ne tik nepriklausomų kalbėtojų, bet ir autorių statusą. Kaip autoriteto forma ji laikoma utopiška dėl dviejų priežasčių. Pirma, keletas pastarojo meto bandymų rašyti daugiaautorines etnografijas parodė, jog tam būtinas akstinas – etnografo kaip tyrėjo suinteresuotumas, o darbo pabaigoje jis turi prisiimti administratoriaus, redaktoriaus funkcijas. Autoritatyvios „žodžio suteikimo" kitam funkcijos visiškai atsisakyti nepavyksta. Antra, pati dauginės autorystės idėja prieštarauja giliai įsišaknijusiam vakarietiškam įpročiui kiekvieną tekstą sieti su vieno autoriaus intencija. Nors kai Lafitau rašė savo *Moeurs des sauvages ameriquains,* toks įprotis dar nebuvo labai įsigalėjęs, ir nors pastaruoju metu jis pradėtas kritikuoti, jis vis dar smarkiai riboja etnografijos rašymo galimybes. Nepaisant to, yra požymių, kad šioje sferoje prasidėjo pokyčiai. Antropologai vis dažniau turės dalintis savo tekstu, o kartais ir tituliniu puslapiu su bendradarbiaujančiais čiabuviais, kuriems apibūdinimas *informantas* nebetinka, jei iš viso kada nors tiko.

Ralfo Bulmerio ir Iano Majnepo knyga *Mano Kalamo šalies paukščiai* (*Birds of My Kalam Country,* 1977) yra svarbus daugiaautorinės etnografijos prototipas. (Rašydami tekstą etnografai daugiau nei dešimtmetį bendradarbiavo su Naujosios Gvinėjos čiabuviais; skirtingi šriftai leidžia atskirti, kur yra vienų, o kur – kitų indėlis.) Dar reikšmingesnė šiuo požiūriu yra kolektyviai parašyta 1974 m. studija *Pimanų šamanizmas ir sirgimas* (*Piman Shamanism and Staying Sickness – Ka:cim Mumkidag*), kurios tituliniame lape nieko neišskiriant, nors, reikia pastebėti, ne abėcėline tvarka, išvardinti: Donaldas M. Bahras, antropologas, Juanas Gregorio, šamanas, Davidas I. Lopezas, vertėjas, ir

Albertas Alvarezas, redaktorius. Trys iš šios ketveriukės yra papago genties indėnai, o knyga sąmoningai sudaryta taip, kad „kuo daugiau funkcijų, paprastai siejamų su autoryste, būtų perduota *šamanui.* Jam buvo pavesta parinkti aiškinimo stilių, interpretuoti ir aiškinti, perduota teisė spręsti, kurie dalykai svarbūs, o kurie – ne" (p. 7). Bahras, projekto iniciatorius ir organizatorius, nusprendė kiek įmanoma dalintis autoritetu. Gregorio, šamanas – tai svarbiausias „ligos teorijos" šaltinis, kuris buvo perrašomas ir verčiamas dviem skirtingais lygmenimis – Lopezo ir Alvarezo. Aiškinimai Gregorio tekstuose jo gimtąja kalba buvo glausti, dažnai mįslingi, ir patys turėjo būti interpretuojami bei kontekstualizuojami atskiruose Bahro komentaruose. Tuo ši knyga ir yra neįprasta – jos tekstas įgalina interpretacijos interpretaciją.

Pagal tai, kada *Pimanų šamanizme* kalba Gregorio, o kada žodį perima Bahras, visuomet aišku, kur dėstomas individualus požiūris, o kur daromi kultūros apibendrinimai. Mažiau pastebimas Lopezo autoritetas yra gimininga Windsono Kashinakaji autoritetui Turnerio darbuose. Laisvai kalbėdamas tiek anglų, tiek pimanų kalba, jis tapo Bahro vedliu per Gregorio kalbos subtilybes, taip leisdamas šamanui „išsamiai aptarti teorinius dalykus". Nei Lopezas, nei Alvarezas neturėjo atskiro balso tekste, ir jų indėlis į etnografiją daugiausia lieka nepastebėtas; pastebėti jį gali tik išsilavinę papagai, kurie moka nustatyti, ar tikslus jų tekstų vertimas, ir ar Bahras adekvačiai interpretuoja jų kalbos niuansus. Alvarezo autoritetas pagrįstas tuo, kad *Pimanų šamanizmas* skirtas skirtingoms skaitytojų grupėms. Daugumai skaitytojų, kurie sutelkia dėmesį į vertimą ir aiškinimą, pimaniečių kalba išspausdinti tekstai būtų nelabai arba visiškai neįdomūs. Tačiau lingvistas Alvarezas koregavo užrašymus ir

vertimus, ketindamas panaudoti juos kalbos mokymo tikslams, naudodamas tam susikurtą ortografiją. Taip knyga padėjo papagams išrasti literatūrinę savo kultūros formą. Tokia galimybė skirtingai skaityti tekstą, užprogramuota *Pimanų šamanizme*, svarbi ne vien pimanams.

Žlugus monologiškam autoritetui įvyko esminis pokytis – etnografijos liovėsi orientuotis į vieną bendrą skaitytojų tipą. Galimų skaitymo būdų padaugėjimas rodo, kad „etnografinės" savimonės jau nebegalima laikyti tam tikrų vakarietiškų kultūrų ar socialinių klasių monopolija. Skaitydami etnografiją čiabuviai skaitytojai, net jei neras tekstų savo gimtąja kalba, skirtingai iššifruos tekstualizuotas interpretacijas ir tradicinį žinojimą. Polifoniški veikalai ypač atviri aiškinimams, kurių nelemia išankstiniai ketinimai. Trobriandiečiams skaitytojams Malinowskio interpretacijos gali pasirodyti nuobodžios, bet jo pateikti pavyzdžiai ir užrašyti pasakojimai vis tiek patrauks jų dėmesį. Turnerio veikalų ndembai, priešingai nei europiečiai, neskaitys kaip vientiso teksto – jie išgirs ten skirtingus balsus.

Naujoji literatūros teorija teigia, jog tai, ar tekstas bus rišlus ir prasmingas, labiau priklauso nuo skaitančiojo kūrybiškumo nei nuo tekstą kuriančio autoriaus išankstinės intencijos. Pasak Barthes'o, jei tekstas yra „audinys iš citatų, nutiestų iš nesuskaičiuojamų kultūros centrų", tada „teksto vientisumą lemia ne jo ištakos, o galutinis tikslas". Etnografijai, kurios rašymas yra sunkiai kontroliuojama, įvairialypė veikla, koherentiškumas suteikiamas atskirais skaitymo aktais. Tačiau skaityti visuomet galima labai įvairiai (nekalbant apie grynai individualius pasisavinimus), ir to negali kontroliuoti joks autoritetas. Klasikinę etnografiją galima nagrinėti vien tik siekiant suprasti prasmę, kurią tyrinėtojas įžvelgia reprezentuojamuose kultūros faktuose. Ar-

ba, kaip siūliau, ją galima skaityti priešinantis dominuojančiam tekste balsui, įsiklausant į pusiau paslėptų autoritetų balsus, iš naujo interpretuojant rašytojo pateiktus aprašymus, tekstus ir citatas. Pastaruoju metu pradėjus kvestionuoti kolonijinius reprezentavimo būdus, visur stiprėjant literatūrinei ir etnografinei savimonei, atsiranda galimybės kultūros aprašymus skaityti (taigi ir rašyti) naujai[21].

Tekstualus autoriteto įkūnijimas – tai nuolatinė šiuolaikinių etnografinių eksperimentų problema[22]. Ankstesnį, realistinį rašymo būdą – atsispindintį *Vakarinės Ramiojo vandenyno dalies argonautų* frontispise ir pagrįstą gyvojo kultūros paveikslo, ku-

[21] Nepaprastai įtikinamas polifoninio dėstymo modelis siūlomas numatomame išleisti etnografinių tekstų keturtomyje. Šiuos tekstus 1896–1914 m. parašė, inspiravo ir užrašė Jamesas Walkeris Pain Ridžo sju genties indėnų rezervate. Kol kas pasirodė trys Raymondo J. DeMaille'o ir Elainaine Jahner redaguoti tomai: *Lakotų tikėjimai ir ritualai* (*Lakota Belief and Ritual*, 1982a), *Lakotų visuomenė* (*Lakota Society*, 1982b) ir *Lakotų mitai* (*Lakota Myth*, 1983). Šiuose įdomiuose leidiniuose matome iš esmės tokį pat homogenišką tekstą kaip ir 1917 m. Walkerio klasikinėje monografijoje *Saulės šokis* (*The Sun Dance*), kuri yra atskirų žmonių pasakojimų vertimų rinkinys. Šie daugiau nei trisdešimties įvardintų „autoritetų" pasakojimai papildė ir pranoko Walkerio sintezę. Didelė *Lakotų tikėjimų ir ritualų* dalis parašyta Thomaso Tyono, Walkerio vertėjo. Ketvirtasis rinkinio tomas bus George'o Swordo, oglalų genties kario ir teisėjo, kurį Walkeris paskatino aprašyti ir interpretuoti tradicinį gyvenimo būdą, raštų vertimas. Pirmuosiuose dviejuose tomuose pateikiami identiško formato neskelbti išmintingų lakotų tekstai ir paties Walkerio aprašymai. Etnografija parodoma kaip kolektyvinės kūrybos procesas. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog Kolorado istorijos draugiją publikuoti šiuos tekstus paskatino tai, kad oglalų bendruomenė Pain Ridže vis dažniau prašydavo atsiųsti Walkerio medžiagos, kurią naudojo oglalų istorijai dėstyti, kopijas (apie Walkerį taip pat žr. Clifford 1986a: 15–17).

[22] Yra labai naudingų ir išsamių darbų, kuriuose apžvelgiama pastarojo meto eksperimentinė etnografija – žr. Macus and Cushman, 1982; Webster, 1982; Fahim, 1982 ir Clifford and Marcus, 1986.

rį tiek rašytojas, tiek skaitytojas turi stebėti iš vieno taško, konstravimu – dabar galima laikyti tik viena iš galimų autoriteto paradigmų. Tiek šis, tiek kiti rašymo stiliai neatsiejami nuo politinių ir epistemologinių prielaidų, kurių rašantysis etnografiją nebegali ignoruoti. Čia apžvelgtus autoriteto modelius – patirtinį, interpretacinį, dialoginį, polifonišką – gali rinktis visi rašantieji etnografinius tekstus, tiek vakariečiai, tiek nevakariečiai. Nė vienas iš jų nėra atgyvenęs, nė vienas nėra grynas: kiekvienoje paradigmoje yra vietos naujiems dalykams. Matėme, kad taikant naujus metodus dažnai vėl panaudojamos anksčiau atmestos priemonės. Atsiradus polifoniniam autoriteto tipui, vėl patrauklus darosi tekstų čiabuvių kalba kompendiumas – dėstymo forma, skirtinga nuo fokusuotos monografijos, susietos su dalyvaujančiu stebėjimu. Dabar, kai naivioms patyrimu pagrįsto autoriteto pretenzijoms taikomas hermeneutinio įtarumo principas, galime tikėtis, kad etnografiniuose tyrimuose pasikeis požiūris į subtilią asmeninių ir disciplinarinių komponentų sąveiką.

Kiekvieną etnografiją veikia prieštaringi patyrimo, interpretacijos, dialogo ir polifonijos procesai, bet koherentiškas dėstymas suponuoja kontroliuojantį autoriteto tipą. Siekiau įrodyti, jog tai, ar sunkiai kontroliuojamas teksto procesas bus koherentiškas, ar ne, dabar priklauso nuo pasirinktos strategijos. Bandžiau išskirti pagrindinius autoriteto tipus, kurie išryškėjo per paskutiniuosius dešimtmečius. Jei etnografijos rašymas dar gyvas – o aš tuo tikiu – tai jis reiškia, jog teksto strategijos ir autoriteto tipai rungiasi tarpusavyje.

Iš tikrųjų sociologas ir jo „objektas" – tai pora, kur kiekvienas turi būti interpretuojamas per kitą, ir kur patys santykiai turi būti iššifruojami kaip istorijos faktas.

JEAN PAUL SARTRE, „CRITIQUE DE LA RAISON DIALECTIQUE"

2. Galia ir dialogas etnografijoje: Marcelio Griaule'io iniciacija

Marcelis Griaule'is buvo pasitikintis savimi ir artistiškas žmogus, mėgęs „išrėžti figūrą" ir perkeltine, ir tiesiogine prasme – pirmaisiais metais po Pirmojo pasaulinio karo jis tarnavo aviacijoje lakūnu. (Vėliau, 1946 m., tapęs pirmosios etnologijos katedros vedėju Sorbonoje, jis skaitydavo paskaitas vilkėdamas karinių oro pajėgų karininko uniformą.) Karštas lauko tyrimų propaguotojas, jis vaizdavo juos kaip didžiosios nuotykių bei tyrinėjimų tradicijos tęsimą mokslinėmis priemonėmis (1948: 119). 1928 m., paskatintas Marcelio Mausso ir lingvisto Marcelio Coheno, Griaule'is praleido metus Etiopijoje. Grįžęs jis troško naujų tyrinėjimų, ir netrukus jo norai išsipildė – po dvejų metų buvo surengta plačiai išgarsinta Dakaro–Džibučio misija, kuri per dvidešimt vieną mėnesį perkirto Afriką nuo Atlanto iki Raudonosios jūros palei žemutinį Sacharos pakraštį. Misija, kurios svarbiausias tikslas buvo rinkti eksponatus muziejui, taip pat atliko išsamius etnografinius tyrimus Prancūzijos Sudane (dabar Malis), kur Griaule'is užmezgė pirmuosius kontaktus

su Sangos dogonais, ir Etiopijoje (Džondaro regione), kur ekspedicija praleido penkis mėnesius. Tarp devynių misijos narių (ne visi dalyvavo ekspedicijoje nuo pradžios iki pabaigos) buvo André Schaeffneris, Deborah Lifschitz ir Michelis Leirisas – visi jie svariai prisidės prie etnografijos.

Daugiausia dėl Georgeso Henrio Rivière'o – turinčio įtakingų ryšių džiazo muzikanto mėgėjo, kurį Paulis Rivetas pasitelkė pagalbon reorganizuoti Trokadero etnografinį muziejų – gebėjimų reklamuotis misija Dakaras–Džibutis susilaukė Paryžiaus aukštuomenės paramos. Deputatų rūmai priėmė specialų misijos įgaliojimų įstatymą, ir Griaule'is bei Rivière'as sumaniai išnaudojo pokario laikais paplitusią afrikietiškų daiktų madą finansavimui ir darbuotojams pritraukti. Sumanymui taip pat buvo būdinga tam tikra technologinė bravūra kaip ir to laikotarpio garsioms, „Citroën" finansuojamoms ekspedicijoms – Geltonajam kruizui (La Croisière Jaune) ir Juodajam Kruizui (La Croisière Noire), tikriems mobilumo *tour de force,* kurių dalyviai automobiliais kirsdavo ištisus kontinentus. Griaule'is, vienas iš pirmųjų aviacijos entuziastų, visą gyvenimą žavėsis technologijų teikiamomis pagalbinėmis priemonėmis etnografijai: įprastomis ir iš lėktuvo darytomis fotografijomis, garso įrašymo prietaisais ir netgi tyrimų laivo su laboratorija, skirto naudoti plaukiant Nigerio upe, projektu.

Misijos „grobis", kaip tai pavadino Rivetas ir Rivière'as (1933: 5), buvo ne tik daugybė fotografijų, garso įrašų ir dokumentų, bet ir 3500 eksponatų, skirtų Trokadero muziejui, kuris netrukus tapo Žmogaus muziejumi. Įsitikinimas, kad intensyvūs lauko tyrimai patys savaime yra pakankamas pagrindas skirti dideles subsidijas, buvo dar tik pradėjęs plisti Anglijoje ir Amerikoje, Rokfeleriui parėmus Tarptautinį Afrikos institutą. Taigi

eksponatų rinkimas buvo finansinė būtinybė, ir misija atvežė kiekvieną autentišką objektą, kokį tik ji galėjo dorai – o kartais ir nelabai – įgyti. Pokario laikų aistra *l'art nègre** paskatino egzotiškų artefaktų kulto atsiradimą, o drožiniai ir kaukės iš Vakarų ir Ekvatorinės Afrikos puikiai patenkino europietišką fetišizmą, išugdytą kubizmo bei siurrealizmo estetikos (žr. 4 skyrių; taip pat Jamin, 1982a).

1935–1939 m. Griaule'is organizavo grupines ekspedicijas į Prancūzijos Sudaną, Kamerūną ir Čadą, kuriose eksponatų rinkimas muziejui vaidino mažesnį vaidmenį. Kasmet arba kas dvejus metus lankydamasis Vakarų Afrikoje ir vis daugiau dėmesio skirdamas dogonams, jis sukūrė savitą etnografinį „metodą". Griaule'iui artefaktų rinkimas buvo integralios kultūrinės srities, regiono prie Nigerio vingio, ir ypač bambarų bei dogonų gyvenamųjų vietų, kuriose tų ekspedicijų metu jis praleido apie trejus metus, intesyvaus dokumentavimo dalis (Lettens, 1971: 504). Griaule'io aprašymai buvo tiek kartografiniai bei archeologiniai, tiek etnografiniai; jis domėjosi kultūrinių bruožų pakitimais, migracijų istorija ir civilizacijų susipynimu Vakarų Afrikoje. Tačiau palaipsniui didžiausią dėmesį jis ėmė skirti sinchroniškiems kultūriniams modeliams. Laikui bėgant jis nustatė, savo paties džiaugsmui, jog egzistuoja išsišakojusi, bet koherentiška kultūrinė sritis, kurią vėliau pavaizdavo kaip vieną iš trijų pagrindinių subsacharinės Afrikos dalių: Vakarų Sudano, Bantu Afrikos ir tarpinės zonos Kamerūne bei Čade. Kiekvienam regionui būdinga tradicinė *sophie*** arba mokslas – žinojimo būdas, įrašytas kalboje, areale, žodinėje tradicijoje, mituose, mi-

* juodaodžių menas *(pranc.)* – vert.

* išmintis *(pranc.)* – vert.

tologijoje ir estetikoje. Griaule'is išskyrė bendrus pamatinius Afrikos epistemologinio lauko principus, ir tai leido jam panaudoti dogonus ir jų kaimynus kaip privilegijuotus *l'omme noir** – „afrikietiškos" minties mikrokosmo, civilizacijos, filosofijos ir religijos – pavyzdžius. Savitas ėjimas nuo dalies prie visumos ir prie išsamesnės visumos buvo svarbiausias Griaule'io etnografinės reprezentacijos būdas. Jis atspindėjo dogonų mąstymą, aprėpiantį simboliškai susijusius mikrokosmą ir makrokosmą, kūną ir kosmosą, kasdieninius dalykus ir mitinius modelius, ir juo rėmėsi.

Po Griaule'io mokyklos „stogu" išsitenka daug skirtingų požiūrių[23]. Visą Griaule'io projektą, trukusį penkis dešimtmečius, galima apytikriai suskirstyti į dvi fazes: iki Ogotemmêlio ir po Ogotemmêlio. 1947 m. dogonų išminčius Ogotemmêlis, tikriausiai veikdamas pagal genties vyresniųjų nurodymus, ilguose, dabar legenda tapusiuose pokalbiuose, atskleidė Griaule'iui gilią savo tautos išmintį (Griaule, 1948a). Pirmąjį tyrimų dešimtmetį Sangoje buvo vykdomas išsamus *dokumentavimas;* paskui, Ogotemmêliui ir kitiems kompetentingiems informan-

* juodaodžiai *(pranc.)* – vert.

[23] Yra daug individualių jo variantų, todėl reikia skirti tokias pozicijas: nuolatinio dogonų ir bambarų genties tyrimo „šerdis" buvo Marcelis Griaule'is, Germaine Dieterlen ir Solange de Ganay. Genevieve Calame Griaule ir Dominique Zahen tiesiogiai prisidėjo prie projekto, bet laikėsi kitokių metodologinių pažiūrų. Jeanas Paulis Lebeufas, bendradarbiavęs projekto pradžioje, iš esmės pritarė Griaule'io požiūriui, tačiau jis daugiausia dirbo Čade. Jeanas Rouchas, Lucas de Heuschas ir daugelis vėlesnių tyrinėtojų liko lojalūs „tradicijai", nors ir turėjo abejonių. Denise Paulme, Michelis Leirisas ir André Schaeffneris, iš pradžių prisidėję prie dogonų genties etnografinių tyrimų projekto, į sumanymą visuomet žiūrėjo skeptiškai, ir neturėtų būti priskiriami šiai „mokyklai".

tams atskleidus savo žinojimą, darbas tapo egzegetinio pobūdžio. Atrodė, kad išsamios Ogotemmêlio žinios – patvirtintos ir papildytos kitų šaltinių – įteikė veiksmingą „raktą“ į dogonų kultūrą (Griaule 1952c: 548). Suvokiamos kaip gyvoji mitologija, jos tapo schema dogonų pasauliui kaip integraliai visumai perprasti. Ši imanentinė struktūra – „metafizika“, kaip ją mėgdavo vadinti Griaule'is – atskleidė labai savitą dogonų gyvenimo visuminių socialinių faktų organizaciją.

Pilnas šių išminčių (*sagesse*) rinkinys, nepaprastai išsami simbolinių ir naratyvinių atitikmenų sistema, pasirodė tik po Griaule'io mirties 1956 m. Griaule'io mokyklos antrojo periodo šedevrai yra studija *Le renard pâle,* parašyta Griaule'iui glaudžiai bendradarbiaujant su Germaine Dieterlen (1965) ir jo dukros, žymios etnolingvistės Geneviève Calame Griaule ir jo paties veikalas *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon* (1965). Šiuose darbuose, vaizdingai tariant, girdėti du pilni dogonų simfonijos akordai: mitinis kosmoso aiškinimas ir čiabuviška kalbos bei ekspresyvumo teorija. Šie puikūs kompendiumai nėra vien čiabuvių aiškinimų ir teorijų rinkiniai – juose pristatomas koherentiškas gyvenimo būdas, asmenybės bei fiziologijos sociomitiniai landšaftai, simbolių tinklas, įkūnytas begalėje kasdieninių detalių.

Griaule'io ir jo pasekėjų tyrimai yra vienas iš klasikinių XX a. etnografijos pasiekimų. Tam tikrose srityse, kurioms buvo teikiamas ypatingas dėmesys, jų aprėpties gilumas ir išsamumas neprilygstamas. Bet dėl to, kad juose dėmesys buvo sutelktas į gana neįprastus dalykus, dėl kai kurių teiginių radikalumo ir dėl to, kad patys dogonai vaidino lemiamą, problemišką aktyvių tarpininkų vaidmenį ilgame etnografijos procese, Griaule'io tyrimai buvo aštriai kritikuojami įvairiais požiūriais. Kai kurie

kritikai atkreipė dėmesį į jų idealistinį tendencingumą ir jiems būdingą istorinio dinamizmo trūkumą (Balandier, 1960; Sarevskaja, 1963). Britų socioantropologai skeptiškai vertino Griaule'io lauko tyrimus, ypač tai, kad jis visą gyvenimą kliovėsi vertėjais ir keletu privilegijuotų informantų (jų manymu, pagal tokių informantų iniciacinį žinojimą sunku spręsti apie visą visuomenę), pripratusių prie jo interesų. Malinowskio ir Evanso Pritchardo pasekėjai pasigesdavo Griaule'io darbuose bent kiek nuoseklesnio dėmesio kasdieniniam būviui arba realaus gyvenimo dėsniams, ir apskritai jiems kėlė nepasitikėjimą pernelyg tobulai tvarkinga dogonų tikrovės vizija (Richards, 1967; Douglas, 1967; Goody, 1967).

Atidžiai skaitydami šį dogonų „šventraštį", kai kurie kritikai, remdamiesi vidiniais prieštaravimais, pradėjo „ardyti" dogonų mitologijos pusiausvyrą ir kvestionuoti etnografinės interpretacijos būdus, kuriais kuriamas „absoliutus objektas" (šiuo atveju – vienalytis konstruktas, vadinamas „dogonais"). (Lettens, 1971; Michel-Jones, 1978). Pasibaigus kolonijinei epochai, Griaule'is buvo iškritikuotas už tai, kad visada teikė pirmenybę Afrikos praeičiai, o ne modernėjančiai dabarčiai. Afrikiečiai kritikavo jį už tradicinių kultūrinių modelių suabsoliutinimą ir individualių išradimų vaidmens kuriant dogonų mitą nepaisymą (Hountondji, 1977). Po 1950 m. Griaule'io darbas atrado atgarsį juodaodžių (*négritude*) judėjime, ypač Léopoldo Senghoro iššauktoje Afrikos esmėje. Bet kai Senghoro juodaodiškumo (*négritude*) samprata užleido vietą Aimé Césaire'o sinkretiškesnės, mišresnės, kūrybingesnės kultūrinė tapatybės koncepcijai, pradėjo atrodyti, kad Griaule'io afrikietiška metafizika yra neistoriškas, idealizuotas totalizuojančio vakarietiškojo humanizmo *alter ego*.

Čia neįmanoma įvertinti daugybės konkrečių kritiškų argumentų Griaule'io atžvilgiu, ypač trūkstant naujų išsamių dogonų genties tyrimų. Tačiau nagrinėjant tokį kontraversišką darbą būtina padaryti keletą metodologinių perspėjimų. Lauko tyrimų istorikams trukdo įrodymų stoka ir jų nepatikimumas; visuomet sudėtinga, kartais netgi neįmanoma sužinoti, kas vyko etnografų susitikimuose su tiriamaisiais. (Iš dalies dėl šio netikrumo antropologijos istorija yra labiau teorijų istorija, nors šiuolaikinė antropologija apibūdina save kaip aiškų „metodą turinčią" discipliną.) Paprastai, kaip ir Griaule'io atveju, reikia daug kliautis paties etnografo *ex post facto* pasakojimais, pranešimais, kurie skirti jo autoritetui patvirtinti. Taip pat galima nagrinėti etnografo ir jo bendradarbių metodologines taisykles, bet jos labai dažnai būna tik pernelyg sistemiški racionalūs veiksmų aiškinimai, sukurti jau po tyrimų. Šiek tiek gali padėti su nagrinėjamais įvykiais susijusių dienoraščių ir atsiminimų skaitymas (Leiris, 1934; Rouch, 1978b; Paulme, 1977), taip pat kritiškas publikuotų etnografijų ir lauko užrašų – jei jie prieinami (ir suprantami)[24] – analizė. Tačiau tiesioginių tarpasmeninės dinamikos ir tyrimo politikos įrodymų dažnai nebūna. Negana to, visų lauko tyrimų istorijoje egzistuoja didžiulė spraga: čiabuviška

[24] Kiekvienas, kuris bandė interpretuoti lauko užrašus, žino, jog tai nelengvas sumanymas. Tai gali būti heteroglotiškos, asmeninės stenografiškos pastabos arba tokio pobūdžio „lauko užrašai", kokie dažnai cituojami išleistose etnografijose – parengti įvykių, stebėjimų ir pokalbių, atkurtų vėliau, apibendrinimai. Beveik neįmanoma analizuoti vykstančio interpretacinio proceso, nes pastabos šokčioja nuo vieno tekstualizacijos lygmens prie kito. Šimtas septyniasdešimt trys labai išsamios lemtingųjų pokalbių su Ogotemmêliu *fiches de terrain* (Griaule, 1946), tikrai yra vėlesnio, mažiausiai vieno „apdorojimo" produktas; jose neatsispindi specifinės lingvistinės problemos, vertėjo Kogemo dalyvavimas ir t. t.

istorijos „pusė“. Kaip tyrimo procesą suvokė informantai, genties vyresnieji, tie čiabuviai, su kuriais nebuvo bendradarbiaujama, kaip jie veikė tyrimo procesą (plg. Levis, 1973)? Griaule'io tyrimų istorijos nuopelnas tas, kad nebeįmanoma nutylėti apie šią etnografų darbo dalį. Tačiau mūsų žinios apie tai, kokią įtaką dogonai darė etnografijos procesui, lieka fragmentiškos.

Kaltinti Griaule'į subjektyvios vizijos projektavimu į dogonus, tyrimų metodų, padedančių išgauti tai, ko jis tikėjosi, kūrimu būtų pernelyg didelis supaprastinimas (Lettens, 1971: 397). Netgi jei iškeltume labiau pagrįstą argumentą, kad Griaule'is per didelį dėmesį skyrė tam tikroms dogonų realybės dalims, sumenkindamas kitas, tai dar nereiškia, jog šalia jo etnografinių išradimų neegzistuoja natūrali esatis, vadinama dogonų kultūra. Netgi jei iš tiesų pagrindiniai informantai buvo „griaule'izuoti“, o pats Griaule'is – „dogonizuotas“, netgi jei iš tiesų Ogotemmêlio išmintis buvo tik vieno individo „teologija“, o atskleisto žinojimo iniciacinis pobūdis, „slaptumas“ buvo sistemingai perdedamas, netgi jei pakeitus tyrimų prioritetus ir metodus tikrai būtų sukurtos kitokios etnografijos, tai dar nereiškia, jog Griaule'io dogonų versija yra klaidinga. Jo ir jo bendradarbių raštai parodo dogonų genties tiesą – sudėtingą, prieštaringą, istoriškai atsitiktinę tiesą, būdingą tam tikriems teksto gamybos santykiams. Istorikui rūpi, *kokią* tiesą sukūrė Griaule'is ir dogonai, su kuriais jis dirbo, kokiomis dialogo sąlygomis, kokiomis politinėmis aplinkybėmis ir kokiame istoriniame klimate ši tiesa buvo kuriama.

Tokie šedevrai kaip *Le renard pâle ir Ethnologie et langage* – tai sudėtingi „išradimai“, sukurti daugelio „autorių“ – tiek europiečių, tiek afrikiečių. Šie kompendiumai nereprezentuoja „dogonų“ mąstymo būdo: du dalykai verčia suabejoti tokių jų

pretenzijų aprėpti viską pagrįstumu: pirmiausia, tai, kad jie nepaprastai sudėtingi, antra, tai, kad tarp informantų nėra moterų. Jų „gilus“ žinojimas niekam, išskyrus etnografą ir keletą vietinių „intelektualų“, netampa dogonų realybės interpretavimo šifru. Tačiau tai, kad šios tiesos apie dogonus yra specifiniai išradimai (o ne „dogonų kultūros“ dalys ar iškreipti jos atvaizdai), reiškia, jog jos nusipelno dėmesio kaip tekstinės konstrukcijos – nei girtinos, nei smerktinos.

Griaule'io tradicija – tai vienas iš nedaugelio ištobulintų alternatyvų anglosaksiškam intensyvaus dalyvaujančio stebėjimo modeliui. Jau vien dėl šios priežasties ji svarbi XX a. etnografijos istorijai – ypač turint omeny Amerikoje neseniai išrastą „ilgalaikį lauko tyrimą“ (Foster ir kt., 1979). Griaule'io raštai taip pat svarbūs (čia turime skirti žmogų nuo jo „mokyklos“) savo nepaprastu tiesumu vaizduojant tyrimą – čia atskleidžiama, kad jis iš prigimties agnostiškas, teatriškas, stipriai priklausomas nuo galios. Jo darbai akivaizdžiai priklauso kolonijiniam periodui. Iš to, kad Griaule'is nepaprastai mėgo ir mokėjo atlikti „dramaturgo“ funkcijas, mes galime aiškiai suvokti, kokios buvo pagrindinės prielaidos, vaidmenys ir metaforų sistemos, kurios ketvirtajame ir penktajame dešimtmetyje veikė etnografiją.

Jei išskiriamos amerikiečių ir britų etnografinės mokyklos (nors tai galbūt irgi daroma pernelyg lengva ranka), tai apie prancūziską lauko tyrimų tradiciją kalbėti netenka. Nepaisant to, Griaule'io etnografija atrodo itin prancūziška – kad ir tuo, jog labai išsiskiria iš kitų. Šis sunkiai apibūdinamas bruožas išryškėja palyginus Griaule'į su dviem jo įtakingais pirmtakais; trumpai papa-

sakosiu apie juos. Trečiajame dešimtmetyje Paryžiuje aktyviausiai lauko tyrimus propagavo Marcelis Maussas ir Maurice'as Delafosse'as, kurie bendradarbiaudami su Lucienu Lévy Bruhlu ir Rivetu 1925 m. įkūrė etnologijos institutą; būtent čia buvo išugdyta etnografų „afrikanistų" karta.

Pirmaisiais trim XX a. dešimtmečiais kilo susidomėjimas juodąja Afrika, kuri buvo išskirta iš „rytietiško" Maghrebo masyvo. Nuo 1931 m., kai buvo įkurtas Afrikanistų draugijos žurnalas (*Journal de la Sociéte des Africanistes*), galima kalbėti apie veiklos sritį, vadinamą „afrikanizmu" (sukurtą senesnės sintetinės orientalizmo disciplinos pavyzdžiu). Aukštuomenėje paplitusi *l'art nègre** ir juodaodžių muzikos mada padėjo formuoti kultūrinį objektą – *civilizaciją,* kurios atžvilgiu galėjo būti daromi sintetiniai apibendrinimai. Maurice'o Delafosse'o *Noirs de l'Afrique* ir *L'ame noir* kartu su Frobenijaus raštų vertimu prisidėjo prie raidos šia linkme. Griaule'is plėtojo savo veiklą afrikanizmo paradigmos ribose – pradėjęs nuo konkrečių atskirų populiacijų tyrimų ir baigęs apibendrinančiais veikalais apie *l'homme noire,* Afrikos civilizaciją ir metafiziką (Griaule, 1951, 1953).

Etnologijos institute etnografijos metodų kurso nuolatos klausėsi kolonijų karininkai – tai buvo jų studijų Kolonijų mokykloje (Ecole Coloniale) dalis; šioje mokykloje iki pat mirties 1926 m. dėstė Delafosse'as, vienas mėgstamiausių dėstytojų. Ilgai tarnavęs Vakarų Afrikoje, Delafosse'as buvo gerai susipažinęs su afrikiečių kalbomis ir kultūromis. Kai dėl sunkumų, patirtų kelionėse ir tyrimų metu, jo sveikata pašlijo, jis atsistatydino ir išvyko į Prancūziją, kur tapo pirmuoju juodaodžių afrikiečių kalbų profesoriumi Rytietiškų kalbų mokykloje (Ecole des Lan-

* juodaodžių *(pranc.)* – vert.

gues Orientales). Didelės erudicijos mokslininkas, jis prisidėjo prie Afrikos istorijos, etnografijos, geografijos ir lingvistikos mokslo plėtojimo. Kolonijų mokykloje, kur afrikiečiai ilgai buvo laikyti naiviomis, nepilnavertėmis būtybėmis, jis diegė studentams mintį, kad visos rasės iš prigimties lygios (nors ir nevienodos). Skirtingose aplinkose atsiranda skirtingos civilizacijos. Nors afrikiečiai techniškai ir ekonomiškai atsilikę, tai esąs istorinis atsitiktinumas; nepaisant to, jų menas, jų moralinis gyvenimas, jų religijos visiškai išsivysčiusios ir vertos pagarbos. Jis ragino studentus studijuoti etnografiją ir mokytis čiabuvių kalbų. Delafosse'o autoritetas buvo pagrįstas praktišku patyrimu, o kaip asmenybė jis buvo *broussard* – žmogus iš užkampio, drąsiai ir laisvai mąstantis, humaniškas, nepaisantis hierarchijos ir aukštuomenės sąlyginumų (Delafosse, 1909; plg. Deschamps, 1975: 97). Jaunų, liberaliai mąstančių kolonijų karininkų kartai jis nurodė autentišką, praktinį būdą „pažinti" Afriką ir perduoti jos žavesį.

Po Delafosse'o mirties didžiausią poveikį pirmajai profesionalių lauko tyrėjų kartai Prancūzijoje darė kitas charizmatiškas mokytojas – Marcelis Maussas. Nors pats niekada nevykdė lauko tyrimų, Maussas nuolatos apgailestaudavo dėl Prancūzijos atsilikimo šioje srityje (Mauss, 1913). Etnologijos institute jis dėstė metinį kursą (*ethnographie descriptive**), kuriame daug dėmesio skyrė lauko tyrimų metodams. Maussas nebuvo tik teoretikas, knyginis mokslininkas; skaitant jo *Technique du corps* (1934) matyti nepaprastas pastabumas, domėjimasis praktiniais dalykais ir eksperimentais (plg. Condominas, 1972a). Maussas visus savo studentus skatino domė-

* aprašomoji etnografija *(pranc.)* – vert.

tis etnografija; nuo 1925 iki 1940 m. institutas parėmė daugiau nei šimtą etnografinių išvykų (Karady, 1981: 176). Priešingai nei W. H. R. Riversas, Malinowskis, o vėliau Griaule'is, kurie dėstė remdamiesi asmenine lauko tyrimų patirtimi, jis nepasiūlė kokio nors vieno tyrimų „metodo"; neturėdamas didelės tiesioginės patirties, jis nejautė poreikio pagrįsti ar pateisinti to, ką daro. Jo mokymo kursas, sudarytas remiantis skirtingų tautų lauko tyrimų tradicijomis, buvo galimų metodų apžvalga, klasifikacija ir kritika. Maussas siekė, kad studentai suvoktų, kokie sudėtingi „visuminiai socialiniai faktai" (Mauss, 1924: 274) ir kiek daug yra skirtingų priemonių, kurias galima pasitelkti aprašant, užrašant, formuojant tekstą ir sudarant artefaktų kolekcijas. Iš jo plačios apimties *Manuel d'etnographie* (1947) paskaitų konspektų rinkinio, kurį prieš pat jo mirtį sudarė Denise Paulme, matyti, kad privilegijuoto požiūrio idėja jam buvo visiškai svetima.

Maussas labai rėmė pagrindinę modernių akademinių lauko tyrimų kryptį, ragindamas „profesionalų etnografą" taikyti „intensyvų metodą" (1947: 13). Lyginamasis darbas ir jo rezultatų patikimumas priklausė nuo to, ar bus atlikti išsamūs aprašymai vietoje. Nors *Manuel* pateiktos rekomendacijos rodo, kad Maussas gerai išmanė amerikiečių ir britų etnografų metodus, individualus dalyvaujantis stebėjimas čia nėra akcentuojamas – Maussas buvo už grupinį tyrimą. Apskritai jis pirmenybę teikė ne patyrimo kaupimui ir hermeneutiniam aiškinimui, o duomenų rinkimui.

Rūpinimasis duomenų rinkimu atsispindės ir Griaule'io pirmosios reikšmingos etnografinės monografijos įvade: „Šiame darbe pateikiami duomenys, susiję su dogonų kaukėmis, kurių kolekcija buvo surinkta per mokslines ekspedicijas tarp Ban-

diagros uolų“ (Griaule, 1938, vii)[25]. Sunku įsivaizduoti, kad taip pradėtų pasakojimą malinovskiškajai tradicijai priklausantis autorius. Nors monografijoje *Masques Dogons* Griaule'is ne vien pateikia surinktus duomenis, ši metafora atskleidžia ypatingą stiliaus empiriškumą (plg. Leenhardt, 1932; Clifford, 1982a: 138–141). Mausso, kuris pritarė ankstesniam darbo pasidalijimui tarp lauko tyrėjo ir kabineto teoretiko, nuomone, aprašymo jokiu būdu neturėjo lemti aiškinimo sumetimai (Mauss, 1947: 389). Siekdamas suteikti informacijos, naudingos lyginamajai sociologijai, etnografas rinkdamas etnografinius duomenis turėjo vengti įpinti į juos pernelyg daug implicitinių aiškinimų. Maussui nebuvo itin artima idėja, kad sintetinį kultūros (jam tai buvo pernelyg deterministinė sąvoka) portretą galima kurti remiantis individualaus subjekto patyrimu arba tipiškų ar svarbiausių institucijų analize. Ribojamas savo „visuminių socialinių faktų“ koncepcijos, jis veikiau buvo linkęs pasisakyti už tai, kad skirtingose srityse besispecializuojantys stebėtojai dirbtų naudodami įvairius duomenų rinkimo metodus. Dirbdamas aukštesniame abstrakcijos lygmenyje, sociologas gal ir galįs „apžvelgti, matuoti ir balansuoti“ (1924: 279) skirtingus „visuminių“ – technologinių, estetinių, geografinių, demografinių, ekonominių, teisinių, kalbinių, religinių, istorinių ir tarpkultūrininių – faktų klodus. Bet etnografo – nepriklausomai nuo to, ar jis dirba vienas, ar tyrėjų komandoje – uždavinys yra sudaryti kiek įmanoma išsamesnį tekstų, artefaktų, žemėlapių, fotografijų ir t. t. – tiksliai lokalizuotų ir aprėpiančių platų kultūrinių fenomenų diapazoną „dokumentų“ rinkinį. Lauko tyrėjai turį

[25] Čia ir visoje knygoje užsienietiškų veikalų vertimas mano, jei cituojamas ne angliškas vertimas.

kaldinti „šarvus, o ne suruošti apsišarvavimą“ (p. 21). Maussas tiksliai vartojo senus terminus: apsišarvavimas yra visas šarvų kompleksas, kovinė ekipuotė su visais aksesuarais. Šis terminas reiškia funkcinę dalių – išdėstytų ir apjungtų aplink koherentišką, veiksmingą kūną – integraciją. Maussas nelaikė visuomenės ar kultūros taip integruotų dalių visuma. Nedera redukuoti jo visuminių socialinių faktų koncepcijos (primenančios Freudo „predeterminaciją“) į funkcionalistinę dalių sąveikos sampratą.

Nors Mausso koncepcija sunkiai suprantama, visgi ji išryškina esminį keblumą, su kuriuo susiduria XX a. etnografai. Jei kiekvieną „faktą“ galima koduoti įvairiai, jei jis prasmingas skirtinguose kontekstuose, o jo supratimas implikuoja „visuminį“ santykių, kurie sudaro tiriamąją visuomenę, ansamblį, tai galima tikėtis ansamblį perprasti kruopščiai išanalizavus vieną iš jo dalių. Iš tiesų lauko tyrėjai visuomet taip ir darė – konstravo socialines visumas (amerikiečių tradicijoje vadinamas „kultūra“) remdamiesi kruopščiu pagrindinių elementų tyrimu. Tam buvo sukurti skirtingi metodai: vieni tyrėjai koncentravo dėmesį į „raktines“ institucijas (Malinowskis – į trobriandiečių Kulos ritualą, Evansas Pritchardas – į azandų kerėjimą), kiti pirmenybę teikdavo „totalizuojančioms kultūrinėms praktikoms“ (Baldwinas Spenceris ir F. Gillenas – aruntų iniciacijai, Gregory's Batesonas – jatmulų *Naven* ritualui, Geertzas – balineziečių gaidžių kautynėms), treti – siekdavo nustatyti svarbiausias konstrukcijas, su kuriomis galėtų būti siejama kultūros visuma (Riverso bandė jas nustatyti „genealoginiu metodu“, o Radcliffe'as-Brownas – tirdamas „socialinę struktūrą“); tokiu metodu galima laikyti netgi Griaule'io vėlyvąją iniciacinio pažinimo koncepciją kaip įrankį bendrai reprezentuoti Vakarų Afrikos kultūras. Naujos lauko tyrėjų – mokslininkų kartos atstovai skirtin-

gai žiūrėjo į tai, ką Griaule'is siūlydavo teisindamas grupinį lauko tyrimų būdą, kurį jis praktikavo – „greitą, patikimą metodą", padedantį sintetiškai perprasti perdėtai determinuotą kultūrinę tikrovę (1933: 8). Taigi Mausso įsitikinimą, jog visuomenės visuma slypi jos dalyse ar organizacinėse struktūrose, galima laikyti savotiška schema, įgalinusią plataus spektro lauko tyrimų taktikas (sinekdochiškojo retorinio tipo socialinės reprezentacijos būdus), be kurių palyginus trumpalaikiai profesionalūs lauko tyrimai vargu ar būtų tikslingi – ypač tyrimai, siekiantys pateikti visos kultūros paveikslą. Kadangi neįmanoma tirti visos kultūros iš karto, reikia įsigudrinti nušviesti jos dalis ar sukoncentruoti dėmesį į specifinius klausimus, tikint, kad tai atskleis platesnį kontekstą.

Yra ir kita visuminių socialinių faktų sąvokos pusė: ji yra neapibrėžta ir todėl trikdanti. Ji legitimizuoja dalinius kultūros aprašymus, bet nenurodo jokių kriterijų, kuriais remiantis turėtų būti atrenkami tie kodiniai, raktiniai ar ryškiausi pavyzdžiai, kuriems dera teikti pirmenybę. Maussas socialinę realybę ir elgesio normų pasaulį suvokė kaip sukonstruotą daugeliu skirtingų būdų, iš kurių nė vienas nėra pranašesnis už kitą; ši jo idėja primena Nietzsche's begalinių interpretacijų viziją. Šiuolaikinė etnografija formavosi griūvančiame pasaulyje, po kurį klaidžiojo nihilizmo šmėkla, ir Maussas, vaizduodamas kolektyvinės tvarkos sąrangą, puikiai suvokė egzistuojant netvarkos galimybę (žr. 4 skyrių). Jo *Dovana,* parašyta pasibaigus Pirmajam pasauliniam karui, yra susitaikymo ir partneriškumo alegorija. Kaip žinia, Pirmasis pasaulinis karas nepaprastai sukrėtė Maussą, o 1940 m. vėl prasidėjęs Antrasis pasaulinis karas atėmė jam norą dirbti ir mąstyti. Kai išseko evoliucionizmo meistrų naratyvai, reliatyvistinis kultūros mokslas ėmėsi permąstyti pasaulį kaip išbars-

tytą visumą, sudarytą iš skirtingų, funkcionuojančių ir tarpusavyje susijusių kultūrų. Jis atkūrė socialinį ir moralinį visetiškumą pliuralistiniu pavidalu. Nors sinekdochiškoji etnografija tvirtino, jog „kultūros" lieka patvarios, ji darė taip reaguodama į modernų pasaulį persmelkiantį jausmą, apėmusį tiek airių jetus, tiek arabų ašebus, kad „viskas byra į gabalus".

Tokiam įsitikinusiam socialistui kaip Maussas studijuoti visuomenę reiškė kovoti su nihilizmu; socialinės vienovės konstravimas tarnavo tiek moraliniams, tiek politiniams, tiek mokslininiams tikslams. Bet jis buvo pernelyg įžvalgus ir kompetentingas, kad palaikytų kokį nors vieną atskirą metodą visumų struktūroms tirti. Mokslas jam buvo savotiška pramoga; jis buvo ne sardoniškas kaip Nietzsche, o veikiau kilniaširdis. Jis pasiūlė etnografų kartai stulbinančiai daug tyrimo objektų ir būdų apjungti pasaulį: etnografas, tarsi žvejys knibždančiame vandenyne, kiekvienai žuvų rūšiai gaudyti turėjo naudoti specialiai jai pritaikytą tinklą. Gerai išstudijavęs Cushingo darbus, jis žinojo, kad reprezentuoti kultūrą – potencialiai begalinis uždavinys. „Jūs sakote, kad praleidote dvejus su puse metų vienoje gentyje, – sakė jis Meyeriui Fortesui. – Vargšelis, jums prireiks dvidešimties metų visa tai aprašyti" (Fortes, 1973: 284).

Mausso *Manuel* buvo ne *méthode*, o didžiulis katalogas; todėl Mausas, priešingai nei Malinowskis ar Boasas (padėję pamatus „Malinowskio" ir „Boaso" etnografijai), neturi „savo" etnografijos. (Šis faktas iš dalies paaiškina, kodėl prancūzų lauko tyrimai niekada neįgijo aiškios tapatybės ir iš esmės liko nepastebėti kitoms tradicijoms priklausančių antropologų.) Jo studentų keliai smarkiai skyrėsi. Alfredas Métraux tapo vienu iš žymiausių etnografų, vykdžiusių tyrimus amerikietiškojo dalyvaujančio stebėjimo metodu. Michelis Leiris, nors savitai ir pri-

sidėjo atliekant dogonų bei etiopų etnografinius tyrimus, niekuomet nesiliovė kėlęs klausimų apie kitų kultūrų tyrimo subjektyvius konfliktus ir politinius suvaržymus. Maurice'as Leenhardtas, kuris vėlai, skatinamas Mausso, įstojo į Paryžiaus universitetą, atstovavo senesniojo tipo tyrėjams, kurių autoritetas labiau rėmėsi misionieriško darbo patirtimi nei akademiniu išsilavinimu. Charlesas LeCoeuras, lankęs Malinowskio seminarus Londono ekonomikos mokykloje, gyveno tedų (Teda) gentyje, mokėsi jų kalbos ir bent jau formaliai tyrimus vykdė *à l'anglais*. Iš kitų Mausso studentų – o iki 1950 m. beveik visi žymūs prancūzų etnografai buvo jo studentai – tik Griaule'is sukūrė sistemingą metodą ir individualią tyrimo tradiciją.

Griaule'io lauko tyrimų koncepcijoje metaforiškai galima išskirti dvi griežtai neapibrėžtas struktūrines dalis: *dokumentavimo* sistema (kurioje svarbiausia rinkimas, stebėjimas bei apklausa) ir *iniciacijos* kompleksas (kuriame svarbiausią vietą užima dialogiški mokymosi ir egzegezės procesai). Pats Griaule'is teigė, jog abu šie tyrimo būdai papildo vienas kitą, yra vienas kitam būtini ir vienas kitu remiasi. Tačiau augant jo moksliniam autoritetui ir gilėjant asmeniniam susidomėjimui dogonų mąstymo būdu ir tikėjimu, galima buvo įžvelgti poslinkį – iniciavimui jis pradėjo teikti pirmenybę dokumentavimo atžvilgiu. Analitinio aiškumo sumetimais šiuos du tyrimo būdus nagrinėsime atskirai. Tačiau reikia suvokti, kad abu būdai yra bandymas papasakoti apie komplikuotą, evoliucionuojantį etnografinį patyrimą – patyrimą, persmelktą istorinių ir intersubjektyvių įtakų, kurių Griaule'io metaforiškos struktūros negali suvaldyti.

Misijos Dakaras–Džibutis, daugiausia dėmesio skyrusios muziejininkystės uždaviniams, nariai buvo įsitikinę, jog etnografija yra rinkimo procesas. Etnografiniai objektai, kad ir kas tai būtų – įrankiai, skulptūros ar kaukės, – buvo suvokiami kaip ypač patikimi svetimos visuomenės tiesos „liudytojai". Misijai įteikti *Nurodymai rinkėjui* grindžiami akivaizdžiai maussiška logika.

> Kadangi žmogus visada jautė poreikį palikti materialius savo veiklos pėdsakus, beveik visi kolektyvinio gyvenimo fenomenai yra išreikšti tam tikrais objektais. Taigi sistemingai surinktų objektų kolekcija yra išsamus prieinamų įrodymų rinkinys [*pièces à conviction*]. Jų kolekcija sukuria daugiau atskleidžiančius ir patikimesnius archyvus negu rašytinių šaltinių archyvai, nes tai yra autentiški, autonomiški objektai, kurių neįmanoma sufabrikuoti konjunktūriniais sumetimais [*les besoins de la cause*], ir todėl apibūdina civilizacijos tipą geriau nei bet kas kitas. (Maussas, 1931, p. 6–7.)

„Negyvus", dekontekstualizuotus objektus, tęsiama brošiūroje, galima „atgaivinti" apsupant juos „dokumentacija" (aprašymais, piešiniais, fotografijomis). Taip galima atkurti ryšius siejančius kiekvieną objektą ar instituciją su „visuomenės ansambliu" ir tiesa apie visumą gali būti moksliškai redukuota iš bet kurios vienos jos dalies.

„Nurodymų" autorių požiūrį iškalbingai atspindi nuolat vartojamos teisinės metaforos (*pièces à conviction, les besoins de la cause*). Bet jei visos kultūros dalys teoriškai gali atskleisti visumą, tai kuo remdamasis etnografas atrenka atskirus iškalbingus „įrodymus"? Tikriausiai kai kurie „liudininkai" patikimesni nei kiti. Tarus, kad kai kurie objektai yra „autentiški ir autonomiški", „nesufabrikuoti konjunktūriniais sumetimais", daroma prielaida, jog kitokių formų įrodymai, „archyvai" su-

daryti individualaus stebėjimo, aprašymo ir interpretavimo pagrindu yra ne tokie gryni, labiau paveikti atsitiktinio etnografinio kontakto, jam būdingo interesų konflikto ir tiesų dalinumo užkrato. Griaule'iui lauko tyrimai buvo amžina kova dėl kontakto *kontrolės* (politine ir moksline šio žodžio prasme).

Griaule'is manė, kad priešingų etnografo ir čiabuvių interesų neįmanoma visiškai harmonizuoti. Santykiai, kurie kartais romantizuojami vartojant terminą *abipusis ryšys,* iš tiesų esą derybų, nuolatinių grumtynių, lemiančių, kas bus ir kas nebus sužinota apie tiriamą visuomenę, rezultatas. Pašalietis visuomet susiduriąs su pavojumi prarasti iniciatyvą, nenoromis tenkintis paviršutinišku *modus vivendi* pažinimu. Jis negalįs perprasti dalykų, sistemingai įpintų kultūroje tiesiog tapdamas laikinu bendros moralinės bendrijos nariu. Jie galį būti atskleisti tik vartojant tam tikrą prievartą: etnografas turi nuolatos daryti spaudimą (Griaule, 1957: 14). Griaule'is tikriausiai neturėjo pasirinkimo: sudaniečių visuomenėse, kur iniciacijos procesas buvo ilgas, reikėjo arba priversti atskleisti okultines tradicijas, arba praleisti jose ilgus dešimtmečius.

Iš visų galimų kelių link paslėptų tiesų mažiausiai patikimas esąs kalbėjimas – ką informantai sako atsakydami į klausimus. Tai lemia ne vien sąmoningas melas ar pasipriešinimas apklausai; tokia išvada plaukė iš prielaidos apie apklausos teatriškumą, kuri buvo jo darbo leitmotyvas. Griaule'io manymu, kiekvienas informantas (kaip ir etnografas) pristatydamas save vaidina, sureikšmindamas tam tikras tiesas ir nutylėdamas kitas. Siekdamas nuplėšti šias sąmoningai ar nesąmoningai užsidedamas kaukes lauko tyrėjas ar tyrėja turi išnaudoti kiekvieną pranašumą, kiekvieną galios šaltinį, kiekvieną progą pažinti ne per pokalbį (1957: 92).

Griaule'is manė, jog vizualinis stebėjimas – tai tas šaltinis, iš kurio galima gauti informaciją išsiverčiant be nepatikimo žodinio bendravimo, ir kuris gali užtikrinti pranašumą, būtiną siekiant provokuoti, kontroliuoti ir tikrinti atskleistus konfesinius diskursus. Įpratęs tikrąja to žodžio prasme stebėti viską iš viršaus (jo pirmoji pareigybė oro pajėgose buvo aviacijos žvalgas ir navigatorius), Griaule'is puikiai žinojo, kokius pranašumus teikia bendras paveikslas, tikslus arealo ir aplinkinių teritorijų žymėjimas žemėlapyje. Visuose jo metodologiniuose darbuose akivaizdžiai pabrėžiama vizualinio stebėjimo svarba; ypač ryškiai ji akcentuojama *Les Saô légendaires,* jo populiariame pasakojime apie etnografinį ir archeologinį darbą Čade (1943):

> Galbūt tai karo lakūno keistenybė, bet aš visuomet suirztu, kai reikia tirti vietovę pėsčiomis. Pakilus aukštai į orą, dauguma teritorijos paslapčių atsiskleidžia. Landšaftas ryškus tarsi nužymėtas indišku rašalu, keliai susikerta svarbiausiuose taškuose, vidiniai kiemai atskleidžia savo paslaptis, judrios vietos ištuštėja. Aviacinėse fotografijose institucijų komponentai atrodo kaip pabiros ir savo paslaptis atskleidžiančių daiktų sekos. Žmogus yra kvailas: jis saugosi kaimyno akies, o ne žvilgsnio iš dangaus; jis mano, jog keturių sienų, palisadų, tvorų ar gyvatvorių apsuptoje erdvėje gali daryti ką tinkamas. Bet visi jo dideli ir maži užmanymai, jo šiukšlės, jo nerūpestingi pataisymai, jo siekiai plėstis matomi aviacinėje fotografijoje. Pamenu, kaip kartą sukoręs sunkų kelią, po ilgų įkalbinėjimų, meilikavimų, papirkinėjimų, pažėręs daugybę pažadų, kurie taip ir liko neįvykdyti, suradau keturias svarbias šventoves. Tuo tarpu padaręs aviacinę nuotrauką pamačiau septyniolika šventovių – buvo matyti jų kupolai, kurie tepami soros tyre. Mano informantai iš karto tapo neįtikėtinai atviri. Aeroplanas padeda nustatyti nematomas struktūras – tiek topografines, tiek mentalines.

Neaišku, ar šią ištrauką derėtų suvokti kaip entuziastingą naujo mokslinio metodo reklamavimą (apie aviacines fotografijas žr. Griaule, 1937), ar kaip perdėtą stebėjimo galios sureikšminimą. Atlikdamas tyrimus Griaule'is retai kada turėdavo savo žinioje aeroplaną, bet mąstydavo ir rinkdavosi taktiką stengdamasis žvelgti į viską tarsi iš viršaus, iš panoptinės perspektyvos.

Paprastas žemėlapio sudarymas galįs padėti susidaryti bendrą vaizdą apie vietovėje „įrėžtą" kultūrą ir tapti atspirties tašku siekiant ją perprasti. Pasakodamas apie senovinių kapaviečių kasinėjimus, atliekamus prieš vietinių gyventojų, laikančių tuos kapus šventais, valią, Griaule'is puikiai nušviečia baltojo pašaliečio kovos dėl pranašumo derybose su čiabuvių vyresniųjų taryba fenomenologiją. Kadangi čiabuvių žodinė tradicija yra svarbiausias informacijos, kur būtent reikia kasti, šaltinis, jie turi būti prakalbinti (1943: 58). Griaule'is jautriai reaguoja į bet kokius ženklus elgesyje, ir ypač tose vietovėse, kurios galiausiai gali tapti vartais į paslėptą papročių pasaulį. Savo klausimais jis siekia išprovokuoti ir supainioti, paskatinti neapdairius atsakymus. Uoliai nužymėjęs žemėlapyje regiono žemes ir statinius, jis gali netikėtai užduoti įžvalgius klausimus apie vietas, kurios atrodo visiškai nesusijusios su religija, bet iš tiesų yra šventos – apie aukurus, apie keistas duris sienoje, keistas topografines ypatybes: apie arealo paviršiuje įrėžtų paslapčių pėdsakus. Žemėlapius sudarantis pašalietis pritrenkia savo išmanymu – atrodo, kad jis žino viską, kas ir kur yra. Jam atskleidžiamos paslaptys. Atliekami naujos vietos kasinėjimai.

Griaule'iui žemėlapis yra ne tik darbo planas, bet ir „atspirtis kovoje", kur „kiekviena pažymėta teritorija yra ginčijama teritorija" (1943: 66). Visą tyrimo laiką jis jaučia agresyvią, trikdančią stebinčio žvilgsnio galią. Stebėjimas niekuomet nebūna

neutralus. Tyrinėtojai jaučiasi esą stebimi: „Šimtai akių seka mus. Mus mato visas kaimas; už kiekvieno plyšio sienoje, už kiekvienos klėties slypi budri akis“ (p. 64). Kita vertus, patys tyrėjai elgiasi taip pat – stebi čiabuvius moksliniais tikslais: „Iškasti duobę – reiškia pasielgti netaktiškai, žvilgterėti į praeitį“ (p. 68). Kiekviena apklausa yra „apgultis, kuri turi būti organizuota“ (p. 60). Šis savotiškas žvilgsnių karas baigiasi formaliomis paliaubomis, kompromisu, leidžiančiu rinkti tam tikrus artefaktus, paliekant keletą ypač šventų (p. 76). Šios artistiškumo varžybos faktiškai baigiasi esant tokiam jėgų išsidėstymui, kuris suteikia absoliutų pranašumą pašaliečiams – dabar jie gali atlikti kasinėjimus, pririnkti daug reliktų ir nustatyti pagrindines taisykles, pagal kurias vėliau bus atliekama intensyvi etnografija.

Griaule'iui išsamus kultūros dokumentavimas buvo pasirengimas, įgalinantis vėliau išgauti jos „paslaptis“ surengiant ilgalaikes, planingas informantų apklausas. Žinoma, jis nemanė, kad įmanomas absoliučiai išsamus aprašymas, tačiau dažnai – ypač kai tekdavo įrodinėti jo praktikuojamo komandinio darbo privalumus anglų-amerikiečių individualaus dalyvaujančio stebėjimo atžvilgiu – neslėpdavo panoptinių aspiracijų. Jo mėgstamas pavyzdys buvo dogonų laidotuvių ceremonijos, vaidinimo su šimtais dalyvių, aprašymo problema. Vienas dalyvaujantis stebėtojas pasimestų grūstyje, užrašytų daugiau ar mažiau atsitiktinius įspūdžius, ir vargu ar įstengtų aprėpti visumą.

Griaule'is tvirtina, jog vienintelis būdas deramai dokumentuoti tokį įvykį – išdėstyti stebėtojų komandą. Jis pateikia veiksmo vietos žemėlapį ir veiksmų planą, kaip ją aprėpti – jo siūloma procedūra labai primena šiuolaikinės televizijos komandos, rengiančios reportažą apie kokios nors Amerikos politinės partijos suvažiavimą, veiksmų schemą (1933: 11; 1957: 47–52).

Pirmojo stebėtojo vieta – ant uolos netoli kaimo aikštės, jo uždavinys – fotografuoti ir registruoti didesnio masto judėjimą ritualo vietoje; antrasis atsistoja tarp mėnesinėmis sergančių moterų iš vienos pusės; trečiasis įsimaišo tarp būrio jaunuolių, nešančių deglus; ketvirtasis stebi muzikantų grupę; penktasis atsistoja ant stogo – pastarojo „uždavinys – stebėti minios sparnus, kur elgiamasi labai nesantūriai, be to, jis dažnai kartu su šeštuoju stebėtoju įeina į mirusiojo namus, tikėdamasis pamatyti ką nors nauja" (1957: 49). Septintasis stebėtojas stebi, kaip moterys ir vaikai reaguoja į šokius su kaukėmis ir ritualines grumtynes, vykstančias pagrindinėje veiksmo vietoje. Visi stebėtojai registruoja tikslų stebimų įvykių laiką, kad būtų galima sukurti bendrą ritualo paveikslą.

Tačiau norint tinkamai atlikti dokumentavimą vien to nepakanka – tai tik pradžia. Taip sukonstruotas sinoptinis eskizas vėliau papildomas ir koreguojamas pasitelkiant „tikrinimo" ir „komentavimo" procesus. Liudininkų reikia paprašyti paaiškinti neaiškius veiksmus. Užpildomos struktūrinės „spragos", įskaitant ir tas, kurios atliekant tam tikrus veiksmus atsirado atsitiktinai – dėl atlikėjų užmaršumo arba kokio nors nukrypimo nuo „idealios ritualo harmonijos" (1957: 50). Pamažu, daugelį metų, jei tai įmanoma, stebint, kaip analogiškas ritualas atliekamas kitą kartą, kruopščiai konstruojamas idealus ritualo tipas. Šis didžiulis „dosjė" plečiasi daugeliu krypčių, ir „kieviena stebėjimo dalis tampa tyrimo, anksčiau ar vėliau sukuriančio milžinišką informacinį tinklą, šerdimi" (p. 51).

Griaule'io *Méthode de l'etnographie,* iš kurio paimtas šis pasakojimas, pateikiama racionalizuota jo paties tyrimo praktikos versija. Dažnai neaišku, ar šiame veikale aprašytus metodus Griaule'is pats naudojo, ar tai tik pavyzdinės rekomendacijos,

paremtos daugiau ar mažiau besiskiriančia nuo idealių sąlygų patirtimi, bet *Méthode* leidžia geriau suprasti jo lauko tyrimų prielaidas ir kriterijus. Sangoje misija Dakaras–Džibutis iš tiesų susidūrė su dogonų laidotuvėmis: įspūdingu, sudėtingu ritualu, kuriam būdingi teatrališki kaukėtų šokėjų vaidinimai. Griaule'is ėmėsi jį dokumentuoti. Vėliau, tęsdamas darbą, daugiausia dėmesio jis skyrė kaukių visuomenės paslaptims; panašius klausimus nagrinėjo ir jo bendradarbiai (Leiris, 1948; De Ganay, 1941; Dieterlen, 1941). Atkakliai dirbant, ne kartą lankantis pas dogonus ir glaudžiai bendradarbiaujant buvo sudarytas gerai parengtas „dokumentų" rinkinys.

Tai, kad Griaule'is didžiausią dėmesį sutelkė į kaukių instituciją, nereiškia, jog jis sinekdochiškai reprezentavo kultūrą kaip visumą pagal funkcionalistinės tradicijos kanonus (naudodamas kaukių visuomenę kaip kažkokią idealią-tipišką instituciją, o jos ritualus kaip „totalizuojančius kultūrinius veiksmus"). Remdamasis išsamiu visuminių socialinių faktų rinkiniu, jis su savo bendradarbiais veikiau konstravo ne kultūros visumą, o „milžinišką informacijos tinklą" kaip kontekstą, kuriame nagrinėjami pačių čiabuvių pasakojimai apie jų kultūrą, ir kaip priemonę tuos pasakojimus kontroliuoti. Iš pradžių, „dokumentavimo" fazėje, Griaule'is naudojo informantų aiškinimus kaip stebimų veiksmų ir surinktų artefaktų komentarus, bet vėliau, ypač po pažinties su Ogotemmêliu, jo požiūris pasikeis: jei informantai tinkamai patikrinti ir parengti, jie yra informacijos šaltinis, kuriuo galima pasinaudoti atliekant tyrimą. Deramai kontroliuojami, jie gali tapti nuolatiniais pagalbininkais ir iš esmės komandos nariais. Stebėtojų ir dokumentuotojų tinklą tokiu būdu galima smarkiai išplėsti (Griaule, 1957: 61–64). Toks komandinis darbas yra efektyvus būdas apdoroti visuminius socialinius

faktus, išsamiai dokumentuoti skirtingai traktuojamų tyrimo objektų įvairovę.

Griaule'iui komanda reiškė kur kas daugiau nei laikiną individų bendradarbiavimą. Ji įkūnijo pamatinį visų šiuolaikinių tyrimų principą: specializaciją ir darbo pasidalinimą. Kadangi socialinė realybė atskiram tyrėjui pernelyg sudėtinga, jis turi „pasitikėti kitais specialistais ir bandyti suformuoti su jais mąstymo grupę, kovinį padalinį, taktinį tyrimo būrį, kur kiekvienas žmogus, išlaikydamas savo asmenines ypatybes, suvokia esąs protingas sraigtelis mašinoje, kurioje jis nepakeičiamas ir be kurios jis yra niekas" (1957: 26). Kai kurie iš pirmųjų Griaule'io bendradarbių, tokie kaip Leiris, Schaeffneris ir Paulme, nerado sau nuolatinės vietos šiame kūrybiniame mechanizme. Leiriso skandalingoji knyga *L'Afrique fantôme* (1934) buvo akivaizdus disciplinos pažeidimas. Tačiau kiti (De Ganay, Dieterlenas, Lebeufas ir Calame-Griaule), nors ir nebuvo tiesiogine prasme „protingi sraigteliai", savo noru dirbo besivystančios paradigmos ribose. Griaule'is kalbėdamas apie savo idealią komandą nurodė, kad jai turi būti būdingos tokios savybės kaip organiškas solidarumas ir panaši į karišką *esprit de corps**, o mokyklos darbai – tai efektyvaus bendradarbiavimo vaisiai; bet kaip kūrybinio mechanizmo „komandos" neįmanoma griežtai kontroliuoti. Kai į „komandą" buvo įtraukti dogonų informantai, vertėjai ir genties vyresnieji, nuo kurių smarkiai priklausė, kada ir kas bus sužinota, tapo akivaizdu, kad 1932 m. Griaule'io pradėtas kaupti kolektyvinio dokumentavimo patyrimas šeštajame dešimtmetyje patyrė metamorfozę.

Kaip priešogotemmêliškajame tyrimų etape Griaule'is „pasi-

* vieningumo dvasia (*pranc.*) – vert.

rinkdavo“, „pažindavo,“ „apklausdavo“ ir „panaudodavo“ informantus (1952c: 542–547; 1957: 54–61)? Jo metodologinis griežtumas šiuo atžvilgiu ypač išryškėjo tada, kai, augant jo pasitikėjimui Afrikos žodine tradicija, atlikdamas tyrimus jis pradėjo vis didesnį dėmesį skirti glaudžiam bendradarbiavimui su nedideliu skaičiumi *collaborateurs indigènes**. Informantus reikią kruopščiai identifikuoti, nustatyti jų vietą konkrečioje grupėje arba grupių aibėje, įeinančioje į socialinę struktūrą. Taip esą galima nustatyti, kada informantas perdeda arba kada ką nors nutyli – vedinas grupinės ištikimybės jausmo, vengdamas pažeisti tabu ar panašiai. Jis ar ji – iš tiesų beveik visi Griaule'io informantai, kaip jis apgailestaudamas pastebėjo, buvo vyrai (1957: 15) – turi būti kompetentingas kalbėti tam tikrais klausimais – technologiniais, istoriniais, teisiniais ar religiniais. Reikia įvertinti jo „moralines savybes“: nuoširdumą, sąžiningumą, atmintį. Nors daugelis informantų buvo smarkiai paveikti „išorinių“ požiūrių (Lettens, 1971: 520–535), Griaule'iui buvo labai svarbu, kad informantas nebūtų atitrūkęs nuo tradicijos – jis nepasitikėjo čiabuviais krikščionimis, musulmonais ir tais, kurie anksčiau turėjo kontaktų su baltaisiais (1957: 57).

Kiekvienas informantas, Griaule'io manymu, dėsto kitokią tiesą, ir etnografas turi visada turėti omeny jo trūkumus, stipriąsias ir silpnąsias vietas. Savo *Méthode* jis aprašo skirtingus „melagių“ tipus. Šioje studijoje jis ne kartą sugrįžta prie melo – nors suvokia jį ne kaip paprastą netiesos sakymą – problemos. Kiekvienas informantas, netgi nuoširdžiausias, jaučia „instinktyvų poreikį nuslėpti ypač opius dalykus. Jis tučtuojau pasinaudos menkiausia galimybe nusukti kalbą į šalį nuo tokių dalykų

* bendradarbiai čiabuviai *(pranc.)* – vert.

ir pradės kalbėti apie kitką“ (1957: 58). Čiabuviai bendradarbiai „meluoja“ juokaudami ar trokšdami išsiderėti atlygį, norėdami įsiteikti kaimynams ar dievams arba jų bijodami (p. 56). Užmaršūs ir sueuropėję informantai – tai pavojingiausi „melagių“ tipai. Vykdydamas „strateginę etnografinę operaciją“ (p. 59) tyrėjas turi pralaužti priešakines slapukavimo ir veidmainiavimo linijas. Atliekant intensyvią apklausą informantus dažnai tenka izoliuoti vienus nuo kitų, siekiant neutralizuoti varžantį socialinį spaudimą (p. 60). Kai jų parodymai sugretinami su jiems prieštaraujančiais duomenimis gautais iš kitų apklaustųjų, smarkiai spaudžiami informantai pasako tiesą, kurios neketino atskleisti. Kartą Griaule'is netgi prisipažino svajojąs apie „idealią“ situaciją: „begalybę vienas nuo kito atskirtų informantų“ (1943: 62). Tačiau kartais naudinga atlikti apklausą viešai, ypač tokiais opiais klausimais kaip žemės priklausomybė, kai tyrėjas gali išprovokuoti ginčus, kurių metu neišvengiamai elgiamasi neapdairiai ir atskleidžiama daug informacijos (1943: 66–68; 1957: 60).

Griaule'is taiko įvairias taktikas, bet jo pozicija visada aktyvi, agresyvi, kokia būdinga teisminės kvotos procesui (1952: 542, 547): „Žmogus, tiriantis socialinius faktus, dažnai primena detektyvą ar tardytoją. Faktas – tai nusikaltimas, apklausiamasis – kaltinamoji pusė, o visi visuomenės nariai – bendrininkai“ (1957: 59). Jį žavi žodinės apklausos taktikos, tiesos ir melagystės žaismas, kuris gali nuvesti į „organizuotus labirintus“. Tarsi psichoanalitikas, jis pradeda suvokti pasipriešinimo, užmaršumo ir nutylėjimų modelius ne tik kaip kliūtis, bet ir kaip gilesnės tiesos struktūros ženklus:

> Per pirmąjį kontaktą informantas retai kada smarkiai priešinasi apklausai. Jis leidžiasi nustumiamas į pozicijas, iš kurių gali rinktis elgesio modelį priklausomai nuo besikeičiančios situacijos, stebėdamas, kokių gudrybių imasi pašnekovas, ką jis žino ir ko neišmano. Tokios pozicijos vertingumas priklauso nuo to, kaip jis gali ją išnaudoti; jis priešinasi kaip įmanydamas. O ką, jei išstumtume jį iš šių pozicijų jėga? Toliau priešindamasis, jis galiausiai atsitrauks į paskutinę poziciją, kur tai, ką jis sako, priklauso jau ne nuo jo ir ne nuo jo „priešininko", o nuo to, ką leidžia ir ko neleidžia atskleisti paprotinė draudimų sistema. (1952c: 59–60).

Griaule'io manymu, giluminė pasipriešinimo struktūra nėra neatsiejamas intersubjektyvaus kontakto bruožas – ji veikiau kyla iš bendro šaltinio, iš „paprotinių" taisyklių. Ši hipostazuota esatis – tai paskutinis bastionas, kurį reikia šturmuoti. Kaip matysime, jo neįmanoma užimti atviru puolimu, naudojant taktinius stebėjimo, dokumentavimo ar apklausos procesus; reikia pasitelkti kitą ginklą – „iniciacijos" procesą.

Parašytas pradedantiems lauko tyrėjams Griaule'io veikalas apie etnografijos metodus dažniausiai neperžengia „dokumentavimo" paradigmos ribų. Be to, Griaule'is tikriausiai neturėjo laiko iki galo įsisąmoninti, kokias metodologines pasekmes sukėlė Ogotemmêlio atodangos arba visą dešimtmetį prieš pasirodant *Méthode* vykusi kolonijinio žinojimo kritika. Galbūt geriausia suvokti šį gana mechanistišką technikų aprašymą kaip ne itin vykusį bandymą pažaboti sunkiai kontroliuojamą procesą – Georgeso Devereux (1967) žodžiais tariant, kaip perėjimą nuo susirūpinimo prie metodo. Griaule'io nepaprastai sudėtingi abipusiai ryšiai su dogonais mažai atsispindi tokiuose skyrių pavadinimuose kaip „Žmogiškųjų faktų suradimas ir stebėjimas"

arba tose vietose, kur etnografai ir su jais bendradarbiaujantys čiabuviai vaizduojami kaip informacijos tinklo kūrėjai, „dokumentų“ rinkėjai, „dosjė“ sudarytojai. Etnografija vis dar artima, kalbant Griaule'io teisinės kalbos terminais, *instruction* procesui – Prancūzijos teisėje taip vadinamas preliminarus su byla susijusių faktų nustatymas prieš patį *jugement* (1957: 51). Dirbdamas su skirtingomis suinteresuotomis šalimis, etnografas naudoja dideles *juge d'instruction* (tai vienas iš mėgstamų Griaule'io posakių) galias tiesai išgauti (plg. Ehrmann, 1976). Apskritai, laikydamasis Mausso įtvirtinto darbo pasidalinimo principo ir įtariai žiūrėdamas į apibendrinimus bei sistemingą kultūrų palyginimą, Griaule'is palieka teorinius klausimus ir aiškinimo darbą kitiems, nedalyvaujantiems tyrimuose. Tyrėjas, atlikęs *juge d'instruction* – surinkęs pakankamai patikimų dokumentų ir turėdamas įvairiais būdais patikrintas liudininkų versijas, aiškinančias tiriamus faktus – savo žinioje turi viską, ko reikia tiesai nustatyti.

Nuo šeštojo dešimtmečio pradžios į stebėjimą ir apklausą imta žiūrėti skeptiškai, ir Griaule'io metafora, kurią jis sugalvojo ankstyvojo dokumentavimo etape, daugiau nebeatrodė taikytina tyrimo procesui, kuris pradėjo gyventi savą gyvenimą. Griaule'io požiūrį į dogonus palaipsniui ėmė vis labiau veikti jų vis subtilesni aiškinimai – jo ir pačių dogonų požiūris į save tapo neatskiriami. Tai, ką jis pradėjo daryti etnografijoje, buvo neįprasta: jis atskleidė, kaip įtakingų dogonų grupė interpretuoja savo kultūrą – ir iš dalies išprovokavo šias subtilias interpretacijas, nors sunku pasakyti, kokiu mastu.

Prieš pradedant nagrinėti antrąjį Griaule'io darbo etapą, verta akimirką atsitraukti nuo tyrimo būdų bei taktikų nagrinėjimo ir įvertinti jų santykį su kolonijine situacija. Griaule'is yra papasakojęs mums, kokia buvo etnografinio patyrimo „dramaturgija" prieš prasidedant penktajam dešimtmečiui. Viename iškalbingame fragmente – kuris buvo įtrauktas tiek į pirmuosius, tiek į paskutiniuosius jo tekstus apie metodologiją – jis mini gausybę galios krūvį turinčių vaidmenų, kuriuos atlieka etnografas išgaudamas informaciją iš informantų. *Etnographie active,* rašo jis, yra „menas būti pribuvėja ir tardytoju":

> Tapdamas žmogui, kuris apklausiamas kryžmine apklausa, mielu bičiuliu, iš toli atvykusiu draugu, rūsčiu svetimšaliu, užjaučiančiu tėvu, susirūpinusiu globėju, prekeiviu, mokančiu už kiekvieną praneštą faktą, klausytoju, skatinančiu neatsargiai atverti pavojingiausių paslapčių vartus, maloniu draugu, gyvai besidominčiu lėkščiausiomis šeimyninėmis istorijomis – etnografas pakeičia gausybę kaukių; jų kolekcija papuoštų bet kokį muziejų. (1933: 10; 1952c: 547; 1957: 59).

Šiame fragmente iškeliama mintis, kuri vystoma visuose Griaule'io veikaluose – kad etnografija yra artistiškas darbas. Tačiau jo meniniame arsenale nėra vaidmens, pamėgto anglų-amerikiečių tradicijai priklausančių lauko tyrėjų: uolaus mokinio, kuris dažnai vaizduojamas kaip auklėjamas vaikas, mokomas to, ką žino suaugusieji. Galbūt Griaule'iui neteko suvaidinti šio personažo todėl, kad jis niekuomet nebuvo atsidūręs aklojo, bejėgiškai klaidžiojančio svetimoje kultūroje kailyje – jį visuomet lydėjo vertėjai ir bendradarbiai europiečiai.

Tik prasidėjus šeštajam dešimtmečiui, baigiamajame darbo

etape, jo požiūris ėmė keistis – jis pradėjo žiūrėti į dogonų kultūrą su pagarba, kaip ją studijuojantis studentas; bet ir šis jo vaidmuo buvo sumišęs su mažiau pažeidžiamu naujai priimto nario, atstovo ir egzegeto autoritetu. Bent jau sprendžiant iš jo raštų, Griaule'is visada buvo tvirtai įsitikinęs, jog būtent jis kontroliuoja tyrimą ir lemia jo rezultatus. O išlaikyti kontrolę reiškė kovoti, geriausiu atveju juokais. Griaule'is niekuomet nevaizdavo lauko tyrimo kaip nekalto abipusių ryšių, primenančių draugystę, užmezgimo. Jis taip pat niekada nebandė nuslėpti lauko tyrimo procesui būdingo konfliktiškumo ir nepritarė nuomonei, jog santykius tarp etnografo ir čiabuvių gali neutralizuoti mokymosi, ugdymo (vaikui ar paaugliui žengiant į suaugusiųjų pasaulį) arba priėmimo į šeimos ir artimųjų ratą (kai etnografui suteikiamas artimojo vaidmuo) patyrimas. Jo pasakojimai parodo nuolatinį interesų konfliktą, dramatišką kovą, kuri baigiasi abipusiu susitarimu – nusistovi jėgų pusiausvyra, „priešininkai" ima gerbti vienas kitą, užsimezga vaisingas bendradarbiavimas.

Iš Griaule'io tekstų matyti, jog jis puikiai suvokė, jog baltųjų ir juodaodžių santykius kolonijinėje situacijoje lemia struktūriniai galios skirtumai, o jų pagrindas – prievarta. Pavyzdžiui, knygoje *Les flambeurs d'hommes,* nuotykių istorijoje, kurią Griaule'is pavadino „objektyviu kai kurių epizodų iš mano pirmosios kelionės į Abisiniją aprašymu" (1934a, vi), jis šaltai fiksuoja kolonijų gyvenimo „kasdienybę": kai jo vilkstinės nariai atsisakė bristi per pavojingą Nilo brastą, „jie buvo Baltojo Žmogaus apkulti, o jo smūgiai nesusilaukė atsako, nes Baltasis Žmogus – tai visuomet valdžios žmogus; jei jį paliesi – susilauksi nemalonumų" (p. 7–8). Čia, kaip ir visuose savo pasakojimuose apie lauko tyrimus (1948a), Griaule'is vartoja labai iškalbingas stilistines priemones: renkasi neveikiamąją laiko rūšį, save

vadina bendriniais vardais – „Baltasis Žmogus“, „Europietis“, „Keliautojas“, „Nazarietis“, „Svetimšalis“. Pasakojimas apie mušimą – tai pasakojimas apie mechanišką įvykių, kurie visiems jų dalyviams atrodo savaime suprantami, seką. Europietis Afrikoje negali, neturi vengti to elgesio modelio, kurį praeityje įtvirtino jo pirmtakai. Griaule'is nė nemanė vengti privilegijų ir apribojimų, susijusių su jam priskirtu statusu; atsikratyti jų svajojo Michelis Leiris, kartu su Griaule'iu dalyvavęs misijoje Dakaras–Džibutis – ši mintis jį buvo apsėdusi ir kažkiek paralyžiavusi. Iš Leiriso lauko žurnalo (1934) ir vėlesnių jo tekstų, tiek etnologinių, tiek literatūrinių, matyti, kad jis pamažu susitaikė su artistiška „aš“ koncepcija; tačiau ir susitaikymas su šia būtinybe ambivalentiškas, nuolatos sukeliąs kūrybinį konfliktą su troškimu nedelsiant pradėti kontaktą ar pasinerti į įvykius (žr. 6 skyrių). Tuo tarpu Griaule'iui jo artistiškumas buvo savaime suprantamas dalykas. Suvokus tai, daugelis mįslingų jo darbo aspektų tampa aiškesni – pavyzdžiui, jo idealus dogonų laidotuvių „aprėpimas“.

Griaule'io kruopštus panoptinis planas sukels pasipiktinimą kiekvienam etnografui, nusimanančiam apie dalyvaujantį stebėjimą. Jo suprojektuota komanda neišvengiamai trukdo ir netgi daro poveikį ceremonijos vyksmui, bet tai, regis, Griaule'iui nekelia susirūpinimo. Gal jis naiviai tikisi, kad septyni stebėtojai nepadarys ženklesnės įtakos? Toks klausimas nepasiekia reikalo esmės, nes Griaule'is niekada nesirūpino, kad jo dalyvavimas netrukdytų stebimam vyksmui. Jo tyrimas – tai demonstratyvus įsiveržimas, ir jis niekada nebandė to neigti. Taigi jo užfiksuota tiesa didele dalimi buvo *etnografijos* išprovokuota tiesa. Kyla pagunda kalbėti apie *etnographie vérité**, analogišką

* etnografinė tiesa (*pranc.*) – vert.

*cinéma vérité** – ne kameros objektyviai užfiksuotai, o jos buvimo išprovokuotai realybei, kurios pradininkas buvo Jeanas Rouchas, vėliau susidraugavęs su Griaule'iu (Rouch, 1978a).

Manoma, kad Griaule'is ir pačią kultūrą suvokė kaip vaidinimą ar spektaklį – toks buvęs jo asmeninis požiūris. Po Dakaro–Džibučio misijos Griaule'is ir jo komanda beveik kasmet grįždavo į Sangą. Vis labiau pažįstamų pašaliečių atvykimas būdavo didelis įvykis. Atvykėliai labai skubėdavo; būdavo mobilizuojami informantai, priešais objektyvus atliekami ritualai ir užfiksuojama kiek galima daugiau iš dogonų gyvenimo. Iš tiesų ankstyvajame Griaule'io tyrimų etape daugiausia dėmesio buvo skiriama tiems kultūrinio gyvenimo aspektams, kuriuos galima pademonstruoti ir suvaidinti: kaukėms, viešiems ritualams ir žaidimams. Šiuo požiūriu reikšminga, kad Sanga, labiausiai įpratusi prie etnografijos dogonų bendruomenė, šiandien yra pagrindinis regiono turizmo centras, kur atvykėliams vietiniai gyventojai paprastai šoka savo šokius (Imperato, 1978: 7–32).

Griaule'io polinkis į artistiškumą darė poveikį jo darbui; istorikui tai sukelia interpretavimo problemų. Paimkime, pavyzdžiui, fragmentą iš *Les Saô légendaires,* kuriame jis džiūgauja pasiekęs laimėjimų, parašytą pompastiškai, bet iškalbingą. Įvairiomis manipuliacijomis išgavęs iš čiabuvių pašnekovų informaciją, kurios jie neketino atskleisti, Griaule'is svarsto ateities perspektyvas šioje srityje:

> Mes galėsime prakalbinti senus užsispyrėlius, demaskuoti išdavikus, sugėdinti slapukus. Regėsime, kaip paslaptys tarsi driežai šokinėja iš mikliai sučiupto melagio burnos. Žaisime savo auka, besime ją nosimi į jos žodžius. Priversime jį šypsotis, atrajoti tiesą, išversime jo

* kino tiesa (*pranc.*) – vert.

> kišenes ir išpurtysime visas iki vienos šimtmečių nugludintas paslaptis, kurios privers jas atskleidusį pabalti iš baimės (Griaule, 1943: 74).

Kaip šį fragmentą derėtų suprasti? Griaule'is visuomet mėgdavo provokuoti: šis fragmentas, 1943 m. parašytas siekiant šokiruoti skaitytoją, ir šiandien vis dar šokiruoja ir glumina. Pasakojime, kuriame šis fragmentas yra tarsi kulminacija, su pasipiktinimu ir augančiu pykčiu stebime, kaip etnografas baugina tuos, kurių pasipriešinimas trukdo jo tyrimui, kurie nenori, kad jų protėvių palaikai būtų renkami vardan svetimšalių mokslo interesų, kaip jiems meilikauja ir jais manipuliuoja. Tačiau Griaule'is neleis mums išslysti iš jo gniaužtų. Jei dabar laikome tokį požiūrį į čiabuvius ir tokius veiksmus piktinančiais, tai kaip tik dėl to, kad Griaule'io dėka aiškiai juos pamatėme. Jis bedė mus nosimi į juos.

Kadangi Griaule'is vaidino kolonijinius vaidmenis su pasimėgavimu ir tam tikra ironija, ką tik pacituoti žodžiai sunkiai dera jų istoriniame kontekste – nepavyktų numoti į juos ranka, tarus, kad jie tik parodo požiūrį, kuris, deja, buvo įmanomas kolonijiniu periodu. Aptariamu periodu buvo labiau būdinga slėpti tokią prievartą nei ją demonstruoti. O Griaule'is dažnai pasitelkdavo prievartinius informacijos gavimo būdus ir nė kiek dėl to nesisielojo – jo raštuose nerasime net užuominos apie patirtus sąžinės priekaištus. Priešingai, jo metodologiniuose veikaluose pateikiami nurodymai, kaip naudoti. Griaule'is rimčiau nereflektuoja klausimų, susijusių su pranašumo įtvirtinimu, tiriamųjų čiabuvių silpnybių, nevieningumo bei nesutarimų atskleidimu ir panaudojimu. Taigi skaitant tokius keblius fragmentus iš istoriko perspektyvos, Griaule'io negalima laikyti nei tipišku kolonialistu, besinaudojančiu ko-

lonializmo sukurtomis sąlygomis, nei sąmoningu jo kritiku. Jo pozicija kur kas sudėtingesnė.

Kyla pagunda tokius fragmentus aiškinti Griaule'io stiliaus ypatumais – jo polinkiu šaipytis, kalbėti vaizdingomis metaforomis, provokuoti; bet toks aiškinimas tik iškelia klausimą, kokia šio stiliaus kaip tyrimo dalies funkcija ir kaip jis atrodo ideologinės aplinkos fone. Griaule'io stilius nėra, kaip kai kas manė, tik *faiblesse**, apgailestautinas nukrypimas, trukdantis siekti tiesioginių mokslinių uždavinių (Lettens, 1971: 12, 491). Tai veikiau reikšminga reakcija į padėties keblumą, vaidmenų ir diskursyvių galimybių kompleksas, kurį galima pavadinti *etnografiniu liberalizmu*. Sudėtingo, karšto ginčo apie antropologiją ir imperiją metu buvo įtikinamai parodyta, kad etnografai iki šeštojo dešimtmečio taikstėsi su kolonijiniu režimu (Leiris, 1950; Asad, 1973; Copans, 1974). Baltųjų valdymas arba kultūrinis dominavimas buvo iš anksto duotos sąlygos, kuriomis reikėjo dirbti, todėl jie rinkosi įvairius liberalius elgesio modelius, įmanomus šių sąlygų nubrėžtose ribose. Nors nedaugelis etnografų buvo „kolonialistai" tiesiogine, instrumentine šio žodžio prasme, jie visgi priimdavo kolonializmo nustatytus rėmus, kvestionuodami juos skirtingu mastu. Tokia ambivalentiška, kebli padėtis primetė tam tikrus vaidmenis.

Griaule'io etnografinio liberalizmo stilių galima suvokti tiek kaip teatro vaidinimą, tiek kaip savotišką ironiją. Įžvalgiausi kolonijinės situacijos stebėtojai, tokie kaip, pavyzdžiui, Orwellas ir Conradas, vaizdavo ją kaip persmelktą galios santykių, dviprasmį netolydžių, konfliktuojančių realybių pasaulį. Orwello jaunas apygardos karininkas sunkia širdimi nušauna dramblį,

* silpnybė (*pranc.*) – vert.

nenorėdamas būti išjuoktas birmiečių minios, o visi *Tamsos širdies* personažai kolonijose atsidūrę europiečiai turi stengtis išlaikyti savo kultūrinę tapatybę, kad ir kokia dirbtina ji atrodytų. Tiek kolonijinėje, tiek etnografinėje situacijoje žmogus jaučiasi nesmagiai, tarsi scenoje, stebimas iš visų pusių. Tokiose aplinkybėse atsidūrę žmonės yra pririšti prie vaidmenų, kurių jie negali rinktis. Matėme, jog Griaule'is puikiai suvokė, kad tokių vaidmenų su kaukėmis vaidinimas yra neatskiriama lauko tyrimui būdingo interesų konflikto, gudravimo, blefavimo ir strategijų dalis. Jis akcentavo artistiškumo ir gebėjimo sudaryti įspūdį reikšmę etnografijoje, nurodydamas, jog tyrėjo ir tiriamųjų santykiai klostosi „po kaukėmis, kurios ne kartą keičiamos" (Berreman, 1972). Žinoma, jis buvo ne vienintelis, atkreipęs dėmesį šiuos dalykus. Kaip ir jis, daugelis etnografų atsisakė pretenzijų susilieti su čiabuviais, atsikratyti jiems įgimto europietiškumo; bet tik nedaugelis taip atvirai vaizdavo taktinį veidmainiavimą ir neišvengiamą prievartą etnografinėje veikloje (Rabinow, 1977: 129–130).

Priešingai nei Conrado, Orwello ar Leiriso, Griaule'io, regis, neslėgė vaidmuo, kurį jis vaidino. Bet nors Griaule'is ir nebuvo kritiškas šio vaidmens atžvilgiu, bet vaidino jį su ironija. Nors jis lygina etnografiją su karo veiksmais arba su teisminiu procesu, nereikia manyti, kad tyrimo vietoje jis visada elgdavosi kaip kuopos vadas ar tardytojas. Suprasti Griaule'io metaforas pažodžiui, reiškia nepastebėti jų implicitinės analitinės funkcijos, neįvertinti kitos jo asmenybės pusės: jo žavesio, temperamento, žaismingo humoro, jo augančios simpatijos, netgi meilės dogonams.

Etnografijos liberalai, kurių buvo daug tipų, dažniausiai būdavo ironiški dalyviai. Jie ieškojo būdų atsiriboti arba atsitraukti

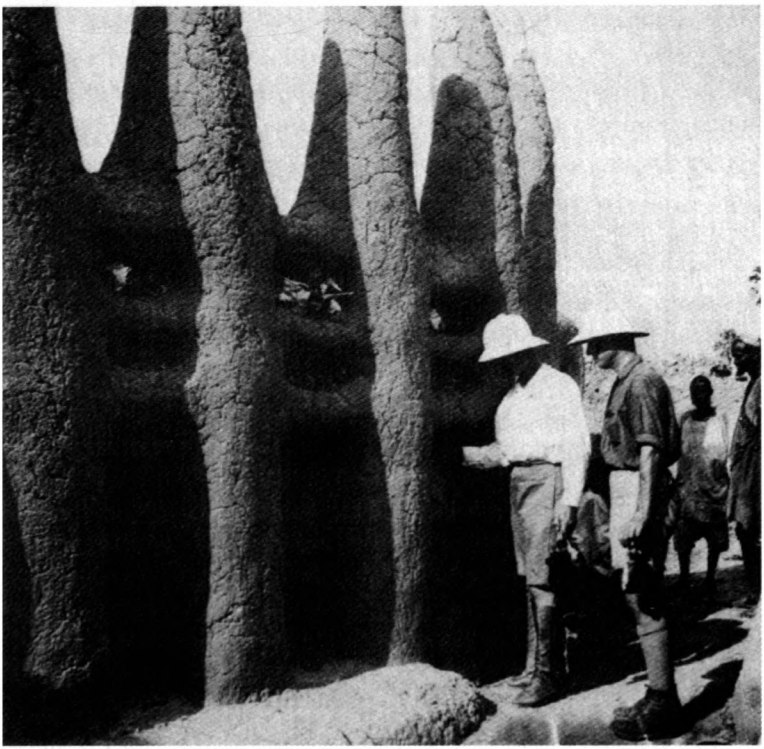
nuo imperinių vaidmenų, priskirtų jiems kaip baltiesiems. Dažnai jie rinkdavosi etalonu Delafosse'o *broussard'ą,* nors kiekvienas sekdavo šiuo pavyzdžiu savaip. Daugelis vienaip ar kitaip viešai identifikuodavosi su egzotiškais gyvenimo bei mąstymo būdais arba puoselėjo marginalo įvaizdį. Griaule'io perdėta vaidyba yra dar vienas reakcijos į kolonijinę situaciją būdas. Etnografinis liberalizmas – tai daugybė ironiškų pozicijų, kolonijinių ir kažkiek peržengiančių kolonijinės situacijos užbrėžtas ribas vaidmenų. Išsami jo dramaturgijos istorija dar neparašyta.

Politinės ir etinės įtampos, įžvelgiamos Griaule'io darbuose, tik neseniai tapo eksplicitiniu analizės objektu. Įžvalgus Cliffordo Geertzo straipsnis, parašytas 1968 m., atspindi lauko tyrimų nekaltumo pabaigos pradžią:

> Paprastai jausmas, kad esi tam tikros moralinės bendruomenės narys – nors ir laikinai, nors tavo padėtis šioje bendruomenėje netvirta ir neapibrėžta – gali išlikti netgi platesnės socialinės realybės, beveik kiekvieną akimirką tai neigiančios, akivaizdoje. Ši fikcija – fikcija, bet ne apgaulė – tai visų vaisingų antropologinių lauko tyrimų pagrindas; o kadangi visiems tyrimo dalyviams ji visada atrodo bent šiek tiek neįtikinanti, tai visą tokį tyrimą, nagrinėjant jį kaip elgseną, persmelkia ironija (p. 154).

Septintojo dešimtmečio pabaigoje visuomenėje pradėjo sklaidytis romantinis mitas apie abipusius ryšius, užsimezgančius atliekant lauko tyrimą. Nuo tada augantis etnografinės minties ir veiklos refleksyvumas sudarė palankią dirvą giliai įsišaknyti suvokimui, jog jos struktūra ironiška, kad ji remiasi improvizuotomis, istoriškai atsitiktinėmis fikcijomis. Šis naujas suvokimas įgalina skaitant Griaule'io veikalus suprasti, jog teatriškas, ironiškas požiūris – tai jo etnografinio darbo šerdis.

Nors Griaule'is itin aiškiai suvokė, kokia būdinga lauko tyrimams moralinė įtampa ir prievarta, jis visgi sukūrė fikciją, įgalinusią abipusį kontaktą su dogonais. Ši fikcija, bet ne apgaulė, aiškiausiai atsispindi darbuose, parašytuose po pažinties su Ogotemmêliu. Tolesniuose Griaule'io tyrimuose (glaudžiai susijusiuose su Dieterleno tyrimais) matyti, kaip etnografinė fikcija (dogonų iniciacinis pažinimas) susipina su etnografijos fikcija (lauko tyrimai kaip iniciacija). Norint paaiškinti tokį susipynimą, reikės grįžti prie Geertzo moralinės bendrijos ironiškos fikcijos, kuri, jo nuomone, sušvelnina, bent jau laikinai, etinę įtampą, būdingą lauko tyrimui. Geertzas sugriauna abipusių ryšių etnografijoje mitą, o paskui atstato jį ant ironijos pamatų. Kaip ir Griaule'is, jis pripažįsta, jog visos kontakto šalys suvokia, jog jame yra nenuoširdumo, veidmainiavimo ir savęs apgaudinėjimo elementų. Šį suvokimą jis laiko išgyvenamos fikcijos (dramos, kaip tai vadino Griaule'is) santykių, kuriuos nors ir atsargiai, bet tikrai galima pavadinti nuoširdžiais, prielaida. Kaip įvyksta toks vaisingas kontakto šalių sutarimas, sunku pasakyti, bet jei, kaip teigia Geertzas, tokios išgyvenamos fikcijos yra svarbiausias dalykas, nulemiantis etnografinio tyrimo sėkmę, tai galime tikėtis įžvelgti jas tekstuose, kurie susistemina tiesas, sužinotas per lauko tyrimus, apie jas pasakoja ir apibendrintai jas paaiškina. Iš tiesų daugelyje etnografijų iš dalies pasakojama ir apie tai, kaip lauko tyrimai buvo atliekami – bent tiek, kiek tai susiję su kultūrinės tikrovės reprezentavimu. Bet nepriklausomai nuo to, ar etnografijoje apie lauko tyrimus pasakojama eksplicitiškai, ar implicitiškai, pati jų forma – uždavinių, galimų reprezentavimo objektų spektro apibrėžimas – yra bendruomenės,



1931 m. rugsėjo 6-oji. Marcelis Griaule'is ir Michelis Leirisas ruošiasi aukoti viščiukus priešais Kono altorių Kemenyje; būtina sąlyga norint patekti į šventovę.

kuri šiuos tyrimus įgalino, inscenizuotų fikcijų tekstuali išraiška. Taigi etnografijos yra tiek kitos kultūrinės realybės, tiek jų pačių kūrimo būdo fikcijos – tik kartais tai parodoma atvirai, o kartais bandoma nuslėpti. Tai nepaprastai akivaizdžiai matyti iš Griaule'io ir Dieterleno vėlyvojo etapo darbų, kurių sąrangą galima apibūdinti pasitelkiant iniciacijos metaforą.

Tai, kad etnografija *panaši* į iniciaciją, nereiškia, jog etnografas iš tiesų eina tuo pačiu keliu kaip ir čiabuviai, siekiantys įgyti

grupės išmintį. Griaule'is manė, kad iš tokios „comédie" mažai naudos (1952c: 549). Iniciacija metaforiškai veikiau reiškia, kad antropologas gilina supratimą atlikdamas ilgalaikius lauko tyrimus ir nuolatos lankydamasis pas tiriamuosius. Ji taip pat reiškia kokybinį pokytį etnografiniuose santykiuose, kuris įvyksta kaip ilgo, atkaklaus dokumentavimo proceso kulminacija. Galiausiai iniciacija įgalina pasiekti slaptą čiabuvių supratimo klodą, tai, kas, Griaule'io manymu, „apibendrintai, bet išsamiai parodo, kaip funkcionuoja visuomenė". Etnografas, užuot bandęs įsilieti į tiriamą visuomenę, „vaidina svetimojo vaidmenį". Draugiškas, bet ryžtingas pašalietis, nuolatos kovojantis su papročių keliamomis kliūtimis etnografas – tai žmogus, kurio pateikiamomis žiniomis apie čiabuvių visuomenę galima pasitikėti kaip tik dėl to, kad jis nėra tos visuomenės narys. „Norėdamas gauti žinių ir informacijos, kuri yra lygiavertė ar netgi išsamesnė už tą, kurią turi patys čiabuvių visuomenės nariai, tyrėjas turi išlikti savimi. Tenešvaisto jis laiko bandydamas pagreitinti pažinimą, o verčiau tegu eina palei tą kelią, kuriuo jo tiriamoje visuomenėje žengia norintieji tapti jos nariais" (p. 548).

Ypač ryškus „paralelinės" (arba specifinės *etnografinės*) iniciacijos naratyvas *Le renard pâle* ir *Pokalbiuose su Ogotemmêliu.* Pirmajame dešimtmetyje dokumentavimo darbas Sangoje vyko žemiausiame iš keturių dogonų iniciacinio žinojimo klodų. Į visus Griaule'io komandos ankstyvojo periodo klausimus buvo atsakyta informacijos, kurią vyresnieji suteikia pradedantiesiems – *parole de face* – lygmenyje. Bet etnografai sugrįžo dar kartą. Jie įrodė savo gerus ketinimus: Griaule'is, pavyzdžiui, pasinaudodamas savo aviacinėmis fotografijomis, patarė dogonams, kaip spręsti jiems svarbius vandens tiekimo klausimus. Palaipsniui atkaklūs tyrėjai priartėjo prie gilesnių, slaptų kultūrinio žinoji-

mo lygmenų. Tada „dogonai apsisprendė“ (Griaule ir Dieterlen, 1965: 54). Vietiniai patriarchai susirinko ir nutarė suteikti jam *la parole claire* lygmens informacijos – atverti Griaule'iui aukščiausią, išsamiausią iniciacinio žinojimo klodą. Ogotemmêlis pradėjo vykdyti šį uždavinį, o kai netrukus po žymiųjų pokalbių su Griaule'iu jis mirė, jo darbą pratęsė kiti patriarchai.

Nagrinėjant šį naratyvą kaip visumą, jis atrodo pernelyg sklandus ir aiškiai savireferentiškas[26]. Bet nepriklausomai nuo to, ar „dogonai patys apsisprendė“ atskleisti tikrai didžiausias paslaptis, ir nuo to, kas iš tiesų buvo Ogotemmêlio diskursas – vieno individo spekuliacijos ar kultūrinis žinojimas, iniciacinė paradigma iškelia svarbius klausimus apie trumpalaikę ir ilgalaikę etnografiją. Be jokių abejonių, nuolatiniai Griaule'io vizitai vis labiau plėtė, kokybiškai gilino jo supratimą. Neribotai ilgalaikio tyrimo rezultatai gali labai skirtis nuo tų rezultatų, kurie gaunami po metus ar dvejus trukusio tyrimo – tokio, kai į tirtą visuomenę nebegrįžtama, o jei ir grįžtama po kurio laiko, tai nebent įvertinti „pokyčių“ (Foster ir kt., 1979). Tiek lauko tyrėjų, tiek informantų senėjimas bei per dešimtmečius sukaupta bendro darbo patirtis sukuria bent jau įspūdį, kad žinojimas tapo gilesnis. Patyrimo kaip iniciacijos suvokimas turi tą privalumą, kad čiabuviai „mokytojai“ įtraukiami į tyrimo procesą kaip pagrindiniai subjektai. Dogonų suteiktos *la parole claire*

[26] Tačiau nereikia perdėti, kaip Lettensas (1971: 509), kuris teigia, jog iniciacijos logika – esą palaipsniui atsiskleidžia vis daugiau paslapčių – nuo pradžių iki galo yra Griaule'io prasimanymas, turįs paslėpti pirmojo tyrimo etapo nesėkmes Ogotemmêlio atodangų skraiste. Kraštutinis Lettenso skeptiškumas yra beveik nepagrįstas; jo teiginiai skamba neįtikinamai, turint omeny, jog egzistuoja puikiai žinomų įrodymų apie sudaniečių iniciacines sistemas, ir tai, kad iniciacinius procesus jis suvokė gana ribotai ir tiesmukiškai.

lygmens žinios Griaule'iui taip pat yra implicitinė ankstesnio, „dokumentavimo" tipo tyrimo kritika; iš tiesų galima paklausti, ar per palyginus trumpą laikotarpį sudarytos etnografijos iš viso gali būti kas nors daugiau nei *paroles de face.* Iniciacinis naratyvas aštriai kvestionuoja metodus, kurie reprezentuodami „čiabuvių požiūrį" nesiekia tam tikro sudėtingumo lygmens. Ogotemmêlio atodangų nereikia vaizduoti kaip ankstesnio tyrimo vainiko (Griaule'io žodžiais tariant, *couronnement*). Jas taip pat galima suvokti kaip jo komentavimą arba jo epistemologinio pagrindo pakeitimą. Čia dogoniškoji pasakojimo „dalis" lieka problemiška: tiesioginių įrodymų trūksta, o iniciacinis naratyvas su jo tariama teleologija – pažanga link išsamiausio žinojimo, kokį tik įmanoma pasiekti – nebeduoda naudos.

Aišku, jog Ogotemmêlio pasirodymas scenoje tapo lemiamu posūkiu tyrimo procese. Jis parodė, kaip smarkiai nuo dogonų priklauso, kokią informaciją etnografai gali gauti, o kokios – ne, ir atvėrė kelią naujo tipo tyrimui, kai informantų autoritetas atvirai pripažįstamas. Ogotemmêlis ir jo įpėdiniai dabar pradėti laikyti jau ne nepatikimais liudininkais, kurie kvočiami surengiant kryžminę apklausą, o dogonų „filosofais", mokslingais pašnekovais. „Dokumentacinėje" tyrimo fazėje etnografas buvo agresyvus faktų, artefaktų ir tekstų rinkėjas. Dabar jis ar ji tapo parengtos išminties užrašinėtoju, vertėju, egzegetu ir komentatoriumi. Kaip matyti iš Griaule'io pasakojimo apie judviejų susitikimus, pokalbiuose su Ogotemmêliu tokie apklausos būdai, kokie aprašyti *Méthode de l'etnographie,* nebuvo pasitelkiami. „Baltasis", „nazarietis", kaip Griaule'is kartais save vadindavo, tapo mokiniu, o paslaptys buvo ne „išspaudžiamos", o atskleidžiamos laisva valia.

Tačiau dokumentacinę ir iniciacinę paradigmą sieja svarbios

prielaidos, kuriomis jos remiasi. Etnografas, manantis, kad jo uždavinys – išgauti prisipažinimą arba inicijuotis, remiasi prielaida, jog egzistuoja tam tikros paslaptys, kurias atskleisti svarbu. Abiem atvejais kultūrinė tiesa struktūriškai apibrėžiama kaip kažkas, ką reikia atskleisti (Griaule'is dažnai vartoja žodį *décelé*: demaskuoti, atskleisti, aptikti, surasti). Be to, naujoji paradigma inkorporuoja lauko tyrimų kaip teatriškos veiklos koncepciją. Vykstant „paralelinei" iniciacijai, etnografas vaidina novicijaus, o informantas – mokytojo vaidmenį. Vaidybiniai santykiai, abiejų šalių pripažįstami kaip tokie, tampa kontaktą įgalinančia fikcija. Jei kiekvienas vaidinimas yra surežisuota atodanga, suponuojantis nematomą „tamsią sferą", kur vaidinimas rengiamas ir kur įsileidžiamas toli gražu ne kiekvienas (Goffman 1959: 238; Berreman 1972: xxxii), tai teatriškas santykių modelis neišvengiamai suponuoja paslaptis. Taip pamatinė paslapties logika apjungia dvi Griaule'io darbo fazes[27]. Nepriklausomai nuo to, ar etnografas yra nepermaldaujamas teisėjas, ar „pribuvėja", tiesa vis tiek turi *išryškėti*, iškilti į dienos šviesą. Kaip novicijus, tyrėjas sužino ir interpretuoja tai, kas jam *atskleidžiama*.

Tokio požiūrio į tiesos išryškėjimą priešingybė yra etnografijos kaip dialogiško proceso samprata, kai tiek tyrėjai, tiek čia-

[27] Šį Griaule'io darbo aspektą yra aptaręs Jaminas (1982a, 88–89). Įkvepiantį požiūrį į visuomenines paslapties funkcijas galima atrasti jo *Les Lois du silence* (1977). Paslaptys yra *mise en scène sociale* dalis, grupių tapatybės ir kultūros reikšmių generatorius; būtent kultūros reikšmės, o ne galutiniai tikslai, yra „nepaliaujamai vilkinamos ir slepiamos" (p. 104). Aptardamas egzegetinę *la parole claire* funkciją remiuosi šiuo bendru požiūriu, taip pat Kermode (1980) veikalu. Pamatinių Griaule'io ir daugelio kitų „antropologų simbolistų" praktikos prielaidų kriptologiškumą aštriai kritikuoja Sperberis (1975: 17–50). Turbūt subtiliausiai paslapties logiką yra kritikavęs Victoras Segalenas romane *René Leys* (1922); žr. 5 skyrių.

buviai yra aktyvūs kultūros reprezentacijos kūrėjai arba, išplečiant terminą, autoriai. Tiesą sakant, Griaule'io patyrimą lengviau paaiškinti remiantis pastarąja perspektyva, bet ji suponuoja iniciacinio autoriteto kritiką. Dialoginės, konstruktyvistinės paradigmos šalininkai linkę išskaidyti, išdalinti etnografinį autoritetą, tuo tarpu iniciacijos naratyvai patvirtina ypatingą tyrėjo kompetenciją. Iniciacinės paradigmos šalininkai mano palaipsniui atskleidžią vis didesnes, tarpusavy susijusias paslaptis, prasiskverbią pro dalines tiesas ir draudimus, gauną informaciją iš neabejotinai kompetentingų bendruomenės narių. Toks „žinių" gilinimo patyrimas įgalina etnografą kalbėti apie bendruomenės tiesas ir tikrovę taip, tarsi jis būtų jos narys. Nors iniciacinį aspektą turi visi kultūrų tyrimai, Griaule'is jį suabsoliutina: „Atliekant nuoseklius tyrimus vis labiau ir labiau informuotuose visuomenės sluoksniuose, įmanoma smarkiai susiaurinti tyrimų apimtis ir išskirti vienintelį sluoksnį, galintį pasidalinti ezoteriniu žinojimu, pasakyti tiesą, kuri svarbi tuo, kad konstruoja čiabuvišką raktą į elgesio bei veiksmų sistemą" (1952c, 545).

Tokį „čiabuvišką raktą" Griaule'is ir jo bendradarbiai pradėjo konstruoti ketvirtojo dešimtmečio pabaigoje ir penktojo pradžioje. Apie tokio rakto atradimą buvo paskelbta *Dieu d'eau* (*Pokalbiai su Ogotemmêliu*) (1948a) ir Dieterleno *Essai sur la religion Bambara* (1951). Šie du veikalai atskleidė, kokia „gili juodaodžių mintis", koks „painus reprezentacijų labirintas" (Dieterlen, 1951, p. 227). Juose išryškėjo „nesuskaičiuojama gausybė panašumų" tarp bambarų ir dogonų, susidėliojo į „vientisą paveikslą", susijungė į „metafiziką" (Griaule, 1951, ix). Kai Ogotemmêlis per trisdešimt tris dienas padrikai nusakė pagrindinius dogonų kosmogoninio mito bruožus, reikėjo atlikti didžiulį darbą – apdoroti gautą informaciją. Kaip nurodo Griaule'is,

kuris aprašė kiekvieną pokalbių su Ogotemmêliu dieną, jo diskursas buvo kupinas spragų ir prieštaravimų. Kultūros scenarijų, kurį jis pavaizdavo bendrais bruožais, dar reikėjo kruopščiai analizuoti, tikrinti lyginant su kitomis mitų versijomis ir dėmesingai stebėti beveik kiekvieną kolektyvinio gyvenimo sferą, siekiant išsiaiškinti, kaip šis scenarijus „ekranizuojamas".

Tam Griaule'iui ir jo bendradarbiams prireikė ilgų dešimtmečių. Šį darbą dirbo ir maža informantų grupė – į ją įėjo apytikriai penki procentai „visiškai kompetentingų" Sangos regiono dogonų ir penkiolika procentų šios vietovės gyventojų, galinčių pasidalinti pakankamai didele slapto žinojimo dalimi (Griaule, 1952a, p. 32). Nesutariama, kokia tikroji „paslapčių", kurias dogonai atskleidė vykstant šiam bendradarbiavimui, prigimtis. Kai kurie analitikai manė, jog tai tėra atskirų dogonų teologinės spekuliacijos arba mitopoetiški naujadarai (Goody, 1967: 241; Lewis, 1973: 16; Copans, 1973: 156). Tačiau Griaule'is ir Dieterlenas griežtai neigė, jog galima bent kiek rimčiau kalbėti apie tai, kad jų aprašomas žinojimas galėjo būti originalus pačių tariamai jį atskleidusių dogonų kūrinys. Jų požiūriu, turint omeny papročių vienodumą ir platų ezoterinio žinojimo suformuotų elgesio modelių paplitimą, neįtikėtina, kad koks nors individas galėtų smarkiai iškreipti nusistovėjusias mitines struktūras. Tačiau kelti klausimą apie lyginamąjį asmeninio originalumo ir kultūrinio tipiškumo svorį (Hountondji, 1977: 79–101) tikriausiai beprasmiška, turint omeny, jog nepažįstame pagrindinių informantų. Be to, toks požiūris remiasi klaidinga dichotomija – visų autorių, tiek afrikiečių, tiek europiečių originalumą riboja ištekliai, kuriuos jie turi tekstui kurti, ir kūrybiniai santykiai.

Kyla pagunda vėlyvuosius Griaule'io mokyklos darbus pavaizduoti, Pierre'o Alexandre'o žodžiais tariant, kaip „antrojo

lygmens etnografiją – dogonų etnografijos etnografiją“ (1973, 4). Tačiau „lygmenų“ samprata nepateisina to, kad šiuose darbuose nėra dialogiškai parodoma, kur apie papročius kalba Griaule'is, o kur savąją versiją pateikia dogonų informantai, nes juose sunku, o kartais tiesiog neįmanoma aiškiai atskirti dogonų etnografijos nuo Griaule'io etnografijos. Jos susilieja į bendrą tradicinės žinojimo sistemos tekstualizacijos bei egzegezės projektą. Kultūrinis „tekstas“ nėra atskirtas nuo jo interpretacijos ir nepateikiamas pirma jos; jis nėra pirma pateiktas taip, kaip jį padiktuodavo visiškai kompetentingi informantai ir tik paskui eksplikuotas bei kontekstualizuotas antrajame „lygmenyje“ etnografų europiečių. Griaule'is ir Dieterlenas įrodinėja, jog iš tiesų visiškai išbaigtos dogonų „metafizikos“ versijos negali būti. Nors, pasak Griaule'io vaizdingos metaforos, ji „įrašyta“ visoje kultūroje – areale, elgsenose, grafinių ženklų sistemoje – šie „įrašai“ yra veikiau mnemonikos priemonės nei išsamūs užrašai. „Visiškai kompetentingam“ dogonui iš tiesų reikia viso gyvenimo, kad įvaldytų *la parole clair* lygmens žinojimą. Norint aprėpti visą simbolinių ryšių, ženklų, mitų, ritualų ir kasdieninių elgsenų spektrą reikia nepaliaujamai juos vartoti praktiškai kūrybai. Mitinis „pasaulis“ yra nuolat materializuojamas, keičiamas ir interpretuojamas. Kadangi nusistovėjusią tvarką nepaliaujamai pažeidžia chaoso jėgos, kurias įkūnija mitinė *renard pâle* (blyškioji lapė), visata ir visuomenė nuolatos „perrašoma.“

Etnografinis kontaktas yra viena iš progų atlikti tokį „perrašymą“, bet labai skiriasi nuo kitų tokių progų. Dabar dogonų tvarkos ir chaoso dialektika perkeliama į pasaulinę sceną, ir todėl „užrašoma“ naujoviška visuma, dogonų esmė arba kultūra. Matyti, jog *Le renard pâle* bandyta nubrėžti liniją, žyminčią kultūros pamatus, atskirti, pavyzdžiui, užrašytus mitus bei jų va-

riantus nuo informantų „komentarų“. Tačiau neaišku, ar šiuos dalykus galima griežtai skirti, nes, kaip teigia Dieterlenas, aiškinimai, iškreipiantys mitus, parodo dogonų polinkį „spekuliuoti apie sutvėrimo istoriją“, „nepaliaujamą čiabuvių mąstymo, besiremiančio mitiniais faktais, vystymąsi“ (Griaule ir Dieterlen, 1965: 56). Mitinės minties, kaip ir visų kitų lygmenų mąstymo vystymasis yra ir struktūriškai apibrėžtas, ir tęsiamas, o egzegezė priklauso nuo hermeneutinės vaizduotės postuluojamų baigtinių simbolių aibių. Iš principo interpretacijai būtinas stabilus simbolių rinkinys. Tokia pat kanoniška yra ir Griaule'io „išsamaus“ iniciacinio žinojimo – kuris niekada negali būti išreikštas visa apimtimi – funkcija. Jis užbrėžia finišo liniją kultūrinės reprezentacijos procesui. Šis pirminis scenarijus gali tapti neišsenkamu peno šaltiniu egzegetiniam diskursui. *La parole claire,* kaip bet koks pirminis tekstas ar autoriteto pagrindas, nustato interpretacijos struktūrą ir ją įgalina.

Griaule'io iniciacijos paradigma transformavo etnografo vaidmenį – iš stebėtojo ir dogonų kultūros dokumentuotojo jis virto jos egzegetu ir interpretuotoju. Tačiau pagrindiniai bruožai, būdingi ankstesniam jo darbo etapui – paslapties logika, išsamaus žinojimo siekimas, lauko tyrimų kaip vaidinimo vizija – išliko, nors ir pakitę. Griaule'is visuomet pripažino, jog dogonai vaidino svarbų vaidmenį etnografijos procese, tokios pat nuomonės jis laikėsi ir dabar; pasikeitusi paradigma tik atspindėjo jo požiūrio raidą – buvę gudrūs taktikai ir atkaklūs priešininkai dabar tapo mokytojais ir kolegomis. Pasiekęs *la parole claire* lygmenį ir kaip kiekvienas inicijuojamasis bandydamas suprasti „žodžių“ įsikūnijimą empiriniame pasaulyje, Griaule'is (visuomet išlaikydamas savo lygiagrečią, „etnografinę“ padėtį) tampa vienu iš siauros „filosofų“ arba „metafizikų“, kontro-

liuojančių ir interpretuojančių dogonų žinojimą, grupės narių. Griaule'is jiems yra saviškis, nors ir skiriasi nuo jų – dogonai tarsi pripažino būtinybę turėti savotišką kultūros ambasadorių, kvalifikuotą atstovą, kuris pristatytų ir gintų jų kultūrą kolonijiniame pasaulyje ir už jo ribų. Bet kokiu atveju Griaule'is elgėsi taip, tarsi toks ir būtų jo vaidmuo.

Situacija, kai etnografas (ar etnografė) veikia kaip čiabuvių bendruomenės narys, ginantis savo žmones, pažįstama; būti tokiu gynėju – įprastinis etnografo liberalo vaidmuo. Griaule'is ėmėsi šio uždavinio penktojo dešimtmečio pradžioje, autoritetingai ir su pasitikėjimu. Aktyviai gindamas čiabuvių interesus ir tarpininkaudamas tarp jų ir kolonijinės valdžios Sangos regione, jis sugebėjo sutaikyti tradicinius dogonų vyresniuosius ir naujus vyriausybės paskirtus vadovus (Ogono d'Arou, 1956: 9). Įvairiuose forumuose – *Presence africaine* puslapiuose, UNESCO tarptautiniuose susirinkimuose, Prancūzijos sąjungos asamblėjoje (kur jis vykdė Kultūros reikalų komisijos pirmininko pareigas) – Griaule'is ragino gerbti Afrikos tradicijas. Remdamasis Ogotemmêlio suteiktomis žiniomis, jis kruopščiai ir išsamiai vaizdavo žinojimą, prilygstantį ar netgi pranokstantį vakarietiškąjį graikišką paveldą. Kalbėdamas apie dogonus asmeniškai, kaip inicijuotasis, jis sakydavo, kad „su jais viskas atrodo tikriau, kilniau, taip sakant, klasiškiau. Galbūt pašaliečiui taip ir neatrodo, bet aš, regis, kiekvieną dieną atrandu kažką vis nuostabesnio, vis grakštesnio, vis grynesnio" (1952b: 166).

Skaitant Griaule'io ir bendradarbių – ypač Germaine Dieterlen – darbus jaučiamos glaudžios, kartais mistinės sąsajos su dogonų *sophie* (Rouch, 1978b: 11–17). Bet jei Dieterlen buvo linkusi pridengti savąjį autoritetą dogonų autoritetu, Griaule'is, kuris spėjo pamatyti tik „dekolonizacijos" pradžią, kalbėjo at-

virai paternalistiniu tonu kaip Afrikos tradicinių kultūrų gynėjas. Darydamas apibendrinimus vėlyvajame darbo etape jis rėmėsi įprastos sinekdochų sekos schema. Ogotemmêlis ir Sanga atstovauja dogonams, dogonai – tradiciniam Sudanui, Sudanas – Juodajai Afrikai, Afrika – *l'homme noir.* Griaule'is laisvai žengia nuo vieno lygmens prie kito, konstruodamas pirmapradę civilizaciją, stulbinančiai besiskiriančią nuo europietiškosios; tačiau vos parodęs šį skirtingumą, jis tuoj pat ištirpina jį totalizuojančio humanizmo jūroje (1952b: 24). Palankiai apibūdinęs ir apgynęs tradicinės Afrikos esmę, paskutinę akimirką jis vaizduoja ją kaip reakciją į tą pačią didžiąją sąlygą, tą patį žmogaus „netikrumą", kuris pagimdė ir Vakarų mokslą bei filosofiją (1951: 166). Etnografas kalba kaip dviejų civilizacijų, kurias, pasitelkus jo iniciacinį patyrimą ir specialų žinojimą, galima suvienyti „žmogiškame" lygmenyje, atstovas.

Šeštojo dešimtmečio pradžioje Griaule'is skelbiasi esąs žmogus, pažįstąs Afriką ir žinąs, kas Afrikai gerai. Etnografinis supratimas esąs be galo svarbus besikeičiančiose kolonijinėse sąlygose: jis įgalina „nustatyti, kurios moralinės vertybės yra reikšmingos ir turi būti išsaugotos", „nuspręsti, kokios institucijos ir kokios mąstymo sistemos Juodojoje Afrikoje turi būti išsaugotos ir remiamos" (1953: 372). Siekiant tinkamai reguliuoti pokyčius, reikia gerai suprasti tradiciją. „Reikia atsakyti į klausimą, kokias vertybes jie turi, ką verta perimti mums ir išsaugoti jiems, kad būtų sukurtos sąlygos, kurių mes jiems linkime" (1951: 163). Griaule'io „mes" – tai 1951 m. kolonijinė Prancūzijos Sąjunga, kurios valdymo organų veikloje jis dalyvavo.

Kultūrinės vertybės, kurios kažkaip turi būti išsaugotos ar perimtos, visuomet sukauptos tradicijos arba „autentiškų" papročių sferoje, kuri daugiau ar mažiau laisva nuo europietiškos

ar islamiškos įtakos. Etnografai liberalai, kurie reprezentuoja kultūros grynuolį, atskirdami jį nuo „išorinių" priemaišų, anksčiau ar vėliau susiduria su tais pačiais prieštaravimais, kaip ir visi, kurie priešinasi istorinėms naujovėms arba bando jas nutylėti. Atkakliausiai Griaule'io būdą ginti Afriką kritikavo išsilavinę afrikiečiai, *évolués,* kurie atmetė bet kokius bandymus materializuoti jų kultūrinę praeitį, kad ir iš draugiškų paskatų. Griaule'is buvo linkęs aiškinti tokį pasipriešinimą kaip apgailėtinas nesubalansuoto mokymo pasekmes: „Negalima tuo pat metu būti ir mokykloje, ir šventoje giraitėje" (1951: 164; žr. taip pat Malroux, 1957: 15). Jam juodaodžiai intelektualai, kuriems nepatiko, kad jis taip įspūdingai vaizduoja jų tradiciją, buvo jau ne tikri afrikiečiai, o aukos, „pasiklydusios „veidrodžių labirinte", į kurį juos įviliojo kolonijinė valdžia" (1953: 376).

Tokios Griaule'io nuomonės pagrįstumu buvo suabejota iš karto, kai tik jis ją išsakė (Griaule, 1952b: 147–166), o dabar, neparemta autoritetu, kokį Griaule'is turėjo šeštojo dešimtmečio pradžioje, ji juo labiau atrodo neįtikinanti. Šiandien kur kas didesnio pritarimo susilaukia požiūris, kurį tuo pat metu išreiškė Michelis Leirisas, pradiniame tyrimų etape bendradarbiavęs su Griaule'iu. Trumpas jų požiūrių palyginimas skyriaus pabaigoje leis geriau įsivaizduoti besikeičiančią etnografinę situaciją, susiklosčiusią prieš Griaule'io mirtį, situaciją, kuri vis dar daro įtaką etnografijai.

Leirisas tikriausiai buvo pirmasis etnografas, kuris pirmasis atvirai prabilo apie tai, kokį politinį ir epistemologinį apynasrį kolonializmas uždeda lauko tyrimui (Leiris, 1950). Tai, kad etnografas turi ginti eksploatuojamus žmones, jo nuomone, buvo savaime suprantamas dalykas; jis griežtai pasisakė prieš tokius autentiškumo apibrėžimus, kuriais remiantis *évolués* nelaikomi

tikrais afrikiečiais, o kultūrinio sinkretizmo elementai atmetami. Tiek Leirisas, tiek Griaule'is 1953 m. yra parašę esė UNESCO rinkiniui, pavadintam „Kultūrų savitarpio santykiai". Jų požiūrių skirtumai teikia peno apmąstymams ir šiandien. Griaule'is savo esė „Juodaodžių kultūros problema" teigia, kad „juodosios rasės tradicinės religijos, socialinė ir teisinė sistema bei techniniai pajėgumai kyla iš bendros, konservatyvios mąstymo sistemos, kuri suteikia visatos paaiškinimą ir filosofiją, įgalinančią gentį išlikti, o individą – gyventi subalansuotą gyvenimą" (1953: 361). Šiam „metafiziniam substratui", kuris, kaip nuolat pabrėžia Griaule'is, yra būdingas „juodaodžių" arba „juodaodžių kultūros" bruožas (p. 362), iliustruoti pasitelkiami dogonų ir bambarų pavyzdžiai. Leiris, gvildendamas temą „Afrikos juodaodžiai ir raižinių bei skulptūros menas", aptaria specifinę tarpkultūrinio vertimo problemą istoriniu požiūriu. Iš pradžių jis parodo, kaip šimtmečio pradžioje menininkai avangardistai atrado *art négre* – kaip europiečiai išrado Afrikos estetiką saviems meniniams tikslams. Paskui jis suabejoja tuo, ką pats daro, nurodydamas, koks absurdiškas būtų afrikiečio bandymas trumpoje esė aprėpti viską, kas susiję su „Europos skulptūra". Tęsdamas esė, jis daro apibendrinimus apie „afrikietišką" meną, bet ribotu aspektu, neieškodamas kokios nors numanomos bendros esmės. Kaip vakarietis jis pastebi panašumus tarp skirtingų Afrikos skulptūrų ir netgi vaizduoja juos kaip „civilizacijos" išraiškas, tačiau tuo pat metu suvokia, jog šie panašumai tam tikra prasme yra optinė apgaulė. Juodaodžių meno formų vienovė tik tariama; panašumo įspūdis susidaro tik dėl bendrų bruožų, kurie jas skiria nuo to, prie ko yra įpratęs europietis (žr. 9 skyrių, n. 3). Reprezentuoti egzotišką esmę ar ne – svarbus epistemologinio takto klausimas; Leirisas atsisakė tai

daryti dėl tų pačių (bent jau iš dalies) priežasčių, dėl kurių išsiskyrė jo ir jo buvusių bendradarbių misijoje Dakaras–Džibutis keliai. Leirisas niekuomet nebandė perprasti egzotiškų gyvenimo ar tikėjimo formų „inicijuodamasis“. Iš tiesų jo darbuose (ypač *L'Afrique fantôme*) negailestingai kritikuojama iniciacijos paradigma. Jo literatūriniai kūriniai, kurie žanro požiūriu dažniausiai yra ne kas kita kaip heterodoksiška, nesibaigianti autobiografija, paaiškina jo etnografinę poziciją (žr. 6 skyrių). Kaip galėjo Leirisas išdrįsti reprezentuoti kitą kultūrą, jei jam buvo gana sudėtinga reprezentuoti save? Laikantis tokių pažiūrų, vykdyti ilgalaikius lauko tyrimus buvo neįmanoma.

Ar galėjo būti didesnė priešingybė Leirisui, kankinamam skausmingo, veriančio netikrumo nei Griaule'is – energingas ir pasitikintis savimi? Šios dvi pozicijos – tai du poliai, žymintys keblią padėtį, kurioje atsidūrė pokolonijinė etnografija. „Autentiško kontakto“, Geertzo žodžiais tariant, fikcija ir dabar laikoma būtina intensyvaus tyrimo sąlyga, bet kai etnografas, remdamasis tuo, kad jis „inicijuotas“, kalba kaip kompetentingas čiabuvių bendruomenės narys, atskleidžiantis esmines kultūros tiesas, tai jau nebeatrodo pagrįsta. Lauko tyrimo jau nebegalima laikyti pirmiausia kumuliatyviniu procesu, kuriam vykstant autonomiškas subjektas kaupia „patyrimą“ ar „mokosi kultūros“. Jį reikia suvokti veikiau kaip istoriškai ribotą, sunkiai kontroliuojamą dialogišką kontaktą, kuriam vykstant tekstai kuriami tiek tam tikru mastu konfliktuojant, tiek bendradarbiaujant su tiriamaisiais. Atrodo, kad etnografai pasmerkti siekti tikrojo kontakto, nors ir suvokdami, jog visada atsiranda nesutarimų politiniame, etiniame ir asmeniniame lygmenyje, kurie trukdo pažinti kitą kultūrą. Balansuodami tarp dviejų kraštutinumų, kuriuos įkūnija Griaule'io ir Leiriso reakcija į paradoksaliai keblią

situaciją, ir laikydamiesi dabar sunkiai apibrėžiamo etnografinio liberalizmo pozicijų, lauko tyrėjai iš visų jėgų stengiasi greitomis atrasti naujo tipo autoritetą.

Galbūt jie galėtų pasisemti įkvėpimo iš Griaule'io etnografinio kultūros išradinėjimo tradicijos, nes jai buvo būdingi elementai, kurie rėmėsi ne vien iniciaciniu autoritetu ir netilpo į kolonijinės situacijos užbrėžtus rėmus. Iki šiol ryškiausias pasakojimas apie tai, kaip tyrimas vyko ogotemmêliškojo etapo išvakarėse, yra Geneviève Calame-Griaule knygos *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon* (1965) įvadas. Ji pasakoja, kaip remiantis „be galo išsamiomis žiniomis", kurias ji surinko iš savo pašnekovų, buvo sukurta „tikra dogonų kalbos 'teorija'" (p. 11). Ji pristato keturis svarbiausius savo informantus, užsimindama ir apie jų asmenines ypatybes bei užsiėmimus. Mes sužinome, jog vienas iš jų, Manda, buvo tarsi dogonų „teologas", ir kad jis paskatino etnografę susidomėti kalbos ir žmogaus santykiu – šio santykio klausimas tapo knygos šerdimi. Netgi kasdieninio elgesio aprašymai ir interpretacijos buvo tiek etnografės, tiek informantų, iš kurių daugelis pasižymėjo nepaprasta „įžvalgos galia" (p. 14), darbo vaisius. Nors Calame-Griaule visgi atsargiai bando parodyti bendrą dogonų „kultūrinę orientaciją", jos knygos įvade pateiktame etnografinio proceso paveiksle galima įžvelgti daug specifinių dialogiškų bruožų. Calame-Griaule puikiai suformuluota kalbos teorija be jokių abejonių yra kolektyvinio darbo vaisius, produktyvaus jos tėvo bendradarbiavimo su Sangos gyventojais tąsa, ir tuo pat metu – autentiškas „dogonų minties, trokštančios išreikšti save dialektiškai, tarpusavy persipynusių klausimų ir atsakymų forma" (p. 17), kūrinys.

...tai epocha, kurioje mes blaškomės, kaip apstulbę keliautojai pigiame, triukšmingame viešbutyje.

JOSEPH CONRAD, „PERGALĖ"

Mano etikos pagrindų pagrindas – fundamentalus darnios asmenybės instinktas.

BRONISLAV MALINOWSKI,

„LAUKO TYRIMŲ TROBRIANDO SALOSE DIENORAŠTIS"

3. Apie etnografinę savikūrą: Conradas ir Malinowskis

Nėra reikalo įrodinėti, kad individą sąlygoja kultūra – tai jau banali tiesa. Dažnai girdėjome kalbant, jog asmuo Bali salos arba hopių genties viduramžiškoje visuomenėje skiriasi nuo individo buržuazinėje Europoje ar modernioje Amerikoje savo laiko, ervės, giminystės, kūniškos tapatybės patyrimu. Beveik neabejojame, kad „aš" smarkiai susijęs su savos kultūros pasauliu ir kalba jo kalba: vienas „aš", viena kultūra, viena kalba. Nors tokia formuluotė labai drąsi, joje yra didelė dalis tiesos – neketinu to ginčyti; teiginys, kad asmenybė artikuliuojama kolektyvinių reikšmių pasauliuose nekelia prieštaravimų. Tačiau norėčiau panagrinėti šio teiginio kilmę ir raidą istoriškai, sutelkdamas dėmesį į XIX ir XX a. sandūros laikotarpį, kai jis pradėjo reikšti tai, ką reiškia šiandien.

XIX a. viduryje žmogus sakydamas, kad individas neatsiejamas nuo kultūros, turėjo omeny visai ką kitką nei šiandien. Žodis „kultūra" buvo vartojamas atskiram evoliuciniam procesui

įvardyti. Vyravo įsitikinimas, kad autonomiška asmenybė esanti natūralus ilgo tobulėjimo – nors ir labai netolydžios, bet neišvengiamos žmonijos pažangos proceso – rezultatas. Tačiau šimtmečio pabaigoje evoliucionistinis tikėjimas susvyravo, ir tapo įmanomos naujos etnografinės kultūros koncepcijos. Žodis „kultūra" pradėtas vartoti daugiskaita, turint omeny atskirų, skirtingų ir lygiaverčių gyvenimo būdų pasaulį. Autonomiško, išsilavinusio subjekto idealą dabar buvo galima puoselėti ir kaip lokalinį projektą, o ne kaip *tellos* visai žmonijai[28].

Šiame skyriuje nekeliu sau uždavinio išnagrinėti pamatines šių ideologinių pokyčių priežastis[29]. Aš noriu tik atkreipti dėmesį į naujo „etnografinio subjektyvumo" atsiradimą XX a. pradžioje. Moderni antropologija – Mokslas apie Žmogų, glaudžiai susijęs su kultūros aprašymu – suponavo ironišką dalyvaujančio stebėtojo poziciją. Paversdama lauko tyrimą profesija, antropologija daugeliui pažįstamą keblią padėtį pavertė moksliniu metodu. Etnografinis žinojimas negali būti kokio nors vieno diskurso ar disciplinos nuosavybė: becentriškumo sąlygos skirtingų reikšminių sistemų pasaulyje, buvimo kultūroje žvelgiant į kultūrą būsena persmelkia XX a. meną ir rašymo formas.

[28] Apie kultūros koncepcijos raidą žr. Williamso (1966), Stockingo (1968) veikalus ir šios knygos 10 skyrių. Maussas (1938) atkreipė dėmesį į vakarietiškos individo sampratos naujoviškumą ir trapumą – tai buvo bene pirmoji etnografinė šios temos analizė.

[29] Norint atlikti išsamią požiūrio į „kultūrą" pokyčių analizę, reikėtų nagrinėti tokius veiksnius, kuriuos Raymondas Williamsas (1966) laikė lemiamais: industrializmą, socialinius konfliktus, masinės kultūros atsiradimą. Be to, reikėtų atsižvelgti į kolonijinių aukštuomenių poreikį suvokti vis akivaizdesnę planetos įvairovę kaip išsibarsčiusį visetą. Tarus, kad žmonių pasaulio sąrangos pamatas yra skirtingos kultūros, galima manyti, jog viskas yra taip, kaip ir turi būti – atskirai.

Naują požiūrį aiškiai suformulavo Nietzsche, žymiajame „Apie tiesą ir melą viršmoraline prasme“ klausdamas: „Kas gi yra tiesa? Judri metaforų, metonimų ir antropomorfizmų armija, žodžiu, žmogiškųjų santykių visuma, kuri buvo poetiškai bei retoriškai pakylėta, transponuota bei išdailinta ir kuri po ilgo vartojimo žmonėms atrodo esanti nepajudinama, kanoninė ir privaloma“ (Kaufman, 1954, 46). Galbūt Nietzsche labiau nei Tyloras nusipelno pagrindinio reliatyvistinės kultūros koncepcijos kūrėjo titulo: šiam skyriui puikiausiai tiktų ir pavadinimas „Apie tiesą ir melą *kultūrine* prasme“.

Tačiau aš pavadinau šį skyrių „Apie etnografinę savikūrą“ įkvėptas Stepheno Greenblatto veikalo *Savikūra Renesanso laikais* (*Renaisaance Self-Fashioning*, 1980), kuriame nagrinėjama, kaip atsirado buržuazinis, mobilus, kosmopolitiškas „aš“. Etnografinį subjektyvumą, kurį čia nagrinėju, galima traktuoti kaip jo vėlyvąjį variantą. Pasak Greenblatto, XVI a. veikėjų – More'o, Spenserio, Marlowe'o, Tyndale'o, Wyatto ir Shakespeare'o – pavyzdžiai byloja, „kad pradėta vis aiškiau suvokti, jog žmogaus tapatybė yra procesas – kūrybiškas ir pakeičiamas“ (p. 2). Greenblatto atlikta subtili ir įtikinanti individo sampratos analizė išties nusipelno daugiau vietos nei čia galiu jai skirti, bet norėčiau atkreipti dėmesį į paties Greenblatto etnografinę poziciją, jo sudėtingą požiūrį į sumodeliuotus „aš“, taip pat ir į savąjį. Jis pripažįsta, jog pastaruoju metu iškelti klausimai apie laisvę, tapatybę ir kalbą smarkiai paveikė jo konstruojamą XVI a. kultūros versiją. Į savo medžiagą jis žvelgia iš šiuolaikinio kritiko pozicijų. Tačiau tuo pat metu jis rašo ir kaip susijęs su tradicija, jai ištikimas žmogus. Jaudinančiame knygos epiloge jis išreiškia atkaklų prisirišimą prie galimybės formuoti savąją tapatybę, netgi jei tai svarbu tik „asmenybei, suvokiamai kaip fikcija“

(p. 257). Jis linkęs pasisakyti už tai, ką Conradas pritariamai vadino „išprotautu tikėjimu".

Greenblattas yra dalyvaujantis analitikas, konstruojantis ir nagrinėjantis XVI a. kultūros struktūras, kurios mums tolimos ir tuo pat metu artimos, nes dialektiškai siekia ir nūdieną. Konstruodamas „vėlyvąją", refleksyvią Renesanso žmogaus savikūros versiją, jis laikosi aiškiai artikuliuotos etnografinės pozicijos. Sumodeliuoto, fikcinio „aš" koordinates nustatyti galima tik atsižvelgiant į jo *kultūrą* ir koduotus išraiškos būdus, jo *kalbą*. Greenblatto studijoje daroma išvada, kad savikūra Renesanso laikais toli gražu nebuvo nevaržomas naujos, individualistinės autonomijos radimasis. Subjektyvumas, kurį jis atranda, yra „ne laisvai pasirinkto identiteto epifanija, o kultūros artefaktas" (p. 256), nes „aš" manevruoja tarp institucionalizuotų kolektyvinių praktikų ir kodų komplekso primestų apribojimų ir suteiktų galimybių. Greenblattas remiasi antropologų, ypač Geertzo (taip pat Boono, Douglas, Duvignaudo, Rabinowo ir Turnerio) veikalais, kuriuose nagrinėjami simbolių interpretavimo klausimai, be to, jis žino, jog kultūros simboliai ir elgsenos formuojasi galios ir dominavimo sąlygotose situacijose. Greenblatto perspėjime girdėti Foucault balso atgarsiai: „Galia suteikti sau formą yra vienas iš platesnės galios – leidžiančios kitų identitetą kontroliuoti bent jau tiek pat, kiek ir savąjį – aspektų" (p. 1). Vadinasi, ir etnografinis diskursas, įskaitant ir Greenblatto literatūrinį variantą, daro tokį dvilypį poveikį. Nors jis vaizduoja kitų „aš" kaip kultūriškai įsteigtus, jis taip pat modeliuoja tapatybę įgaliotą reprezentuoti, interpretuoti skirtingų pasaulių tiesas, ir netgi jomis tikėti – bet visada kiek su ironija.

Etnografinis subjektyvumas – tai dalyvaujantis stebėjimas „kultūros artefaktų" pasaulyje, susietas (būtent tuo ir originali

Nietzsche's formuluotė) su nauja kalbos ar, veikiau, kalbų, kurios suvokiamos kaip atskiros ženklų sistemos, koncepcija. Be Nietzsche's, į mano tyrimo akiratį patenka tokie mąstytojai kaip Boasas, Durkheimas, Malinowskis (enografinės kultūros sampratos išradėjas ir populiarintojas) ir Saussure'as. Jie inauguravo naujų prielaidų kompleksą, kuris išryškėja tik dabar, XX a. paskutiniame ketvirtyje. 2010 m. intelektualios minties istorikai, jei tuomet dar bus domimasi tokiais klausimais, veikiausiai vos tik pažvelgę į pirmuosius du mūsų šimtmečio trečdalius pamatys, jog šiuo laikotarpiu Vakarų intelektualai buvo pasinėrę į svarstymus apie reikšmių ir tapatybės pamatus, kuriuos jie vadino „kultūra" ir „kalba" (kaip kad dabar mes žvelgiame į XIX a. ir matome, jog tada daugiausia dėmesio buvo skiriama evoliucinei „istorijai" ir „pažangai"). Manau, jog yra požymių, bylojančių, kad dabar nustojama teikti pirmenybę natūralioms kalboms ir tariamai natūralioms kultūroms. Šie objektai ir epistemologiniai pagrindai dabar atrodo kaip konstruktai, įgyvendintos fikcijos, išsidalinusios ir prijaukinusios heteroglosiją. Pasaulyje, kuriame pernelyg daug balsų kalba tuo pat metu, kuriame sinkretizmas ir karikatūriškas naujų elementų išradinėjimas tapo taisykle, o ne išimtimi, urbanizuotame daugianacionaliniame institucionalizuoto laikinumo pasaulyje – kur amerikietiškus rūbus, pagamintus Korėjoje, nešioja jaunimas Rusijoje, kur kiekvieno žmogaus „šaknys" daugiau ar mažiau pakirstos – tokiame pasaulyje vis sunkiau susieti žmogaus tapatybę ir reikšmę su koherentiška „kultūra" ar „kalba".

Priminiau šią sinkretišką „postkultūrinę" situaciją tik norėdamas parodyti savo žiūros tašką (nors ne taip lengva nustatyti jo „vietą" erdvėje), netikrumo būseną, kurią jaučiu rašydamas šiuos žodžius. Tačiau subjektyvumo, įaugusio į kultūrą ir kalbą,

išnykimo pavojus nėra svarbiausias mane dominantis dalykas. Labiau norėčiau panagrinėti galingas Conrado ir Malinowskio, dviejų didžių mąstytojų subjektyvumo artikuliacijas; juodu abu buvo atplėšti nuo savosios aplinkos, abu XX a. pradžioje kovojo su kosmopolitizmu ir kūrė savąją „Tiesos ir melo kultūrine prasme" versiją. Conradas galėjo giliau įžvelgti dalyko esmę, nes savo knygose sukūrė rinktinės kultūros ir kalbos viziją, rimtą literatūrinę fikciją, kuria jis sąmoningai, beveik absurdiškai tikėjo. Malinowskio darbuose matyti, jog jis irgi panašiai plūkėsi bandydamas išspręsti keblius kultūros ir kalbos klausimus, ypač susijusius su jo kebliu patyrimu, sukauptu atliekant lauko tyrimus Trobriandų salose ir su šių tyrimų literatūrine reprezentacija. (Šie lauko tyrimai tapo savotišku XX a. disciplinos – antropologijos – steigiamuoju aktu.) Conradui pavyko įvykdyti beveik neįmanomą dalyką – jis tapo didžiu rašytoju (jo etalonas buvo Flaubert'as) rašydamas anglų, trečiąja savo kalba, kurios pradėjo mokytis sulaukęs dvidešimties. Nenuostabu, kad visuose jo darbuose tuo pat metu atsispindi ir stiliaus išmoningumas, ir autoriaus suvokimas, jog būtina laikytis kultūrinių, lingvistinių sąlyginumų. Jo kūrybos, nuolatinio tapsmo anglų rašytoju istorija siūlo etnografinio subjektyvumo paradigmą; jai būdinga nepaliaujamo vertimo iš skirtingų kalbų pajautos struktūra, aiškus suvokimas, kad visi sąlyginumai arbitralūs, naujas pasaulietiškas reliatyvizmas.

Malinowskis kartą pasakė (B. Z. Seligmanui, citata iš Firth, 1957: 6): „[W. H. R.] Riversas yra antropologijos Rideris Haggardas: aš būsiu [jos] Conradas!" Tikriausiai jis turėjo galvoje skirtumą tarp Riverso daugelio kultūrų tyrimo metodologijos (kuri didžiausią dėmesį skiria bruožams ir genealogijoms) ir jo paties intensyvių atskiros grupės tyrimų. Malinowskiui pavardė „Conradas" buvo gilumo, sudėtingumo ir subtilumo simbolis. (Šia pras-

me jis semdavosi įkvėpimo iš jo savo lauko tyrimų dienoraštyje.) Tačiau Malinowskis nebuvo antropologijos Conradas. Literatūriniu požiūriu jis be abejonės daugiausia sekė Jameso Frazerio pavyzdžiu, o kai kurie jo veikalai primena Zola kūrinius – faktai natūralistiškai pateikiami perdėtai pakilioje „atmosferoje", moksliniuose kultūros aprašymuose vartojamos moralizuojančios humanistinės alegorijos. Antropologija vis dar laukia savo Conrado.

Lygindamas Malinowskį ir Conradą, didžiausią dėmesį skirsiu tam sunkiam keliui, kurį jie nuėjo ieškodami naujoviškų profesinės išraiškos formų. *Tamsos širdis* (1899) – tai giliausia Conrado kontempliacija apie sunkų susisaistymo su Anglija ir anglų kalba procesą[30]. Ši knyga buvo parašyta 1898–1899 m., iš karto po to, kai jis pasiryžo daugiau nebekeliauti ir atsidėti kūrybai; joje atsispindi šio proceso pradžia, paskutinioji, rizikingiausia Conrado kelionė iki „tolimiausio navigacinio taško". Prieš dešimtį metų Conradas Korzeniowskis į kelionę link Kongo upės aukštupio pasiėmė savo pirmojo romano *Almajerio beprotybė* pirmuosius skyrius, parašytus gremėzdiška, bet įtaigia anglų kalba. Manau, kad nagrinėjant *Tamsos širdį* būtina atsižvelgti į sunkų pasirinkimą, kurį jam teko padaryti paskutiniajame XIX a. dešimtmetyje. Reikėjo rinktis veiklos sritį, kalbą ir kultūrinę priklausomybę. Panašų Malinowskio paty-

[30] Interpretuodamas *Tamsos širdį* remiuosi ankstesniais Conrado kūrybos interpretatoriais, daugiausia Edwardu Saidu ir Ianu Wattu – todėl daug kur kartoju jų mintis. Biografinių žinių sėmiausi iš tokių klasikinių autorių kaip Bainesas (1960), Wattas (1979), Karlas (1979) ir Najderas (1983). Mano požiūris į *Tamsos širdį* kaip į kūrybos alegoriją ir nelengvą bandymą spręsti kalbos ir kultūros klausimus, kurie iškilo po to, kai XX a. pradžioje šie dalykai buvo pradėti suvokti naujoviškai, yra, mano manymu, naujas, bet daugeliu atžvilgių remiasi Conrado kūrybos studijomis. Nenurodžiau šaltinių, iš kurių paimti biografiniai faktai, išskyrus tuos, kurie, kiek žinau, nėra aptarti literatūroje.

rimą parodo du kūriniai, kuriuos galima traktuoti kaip vieną išplėstinį tekstą: *Dienoraštis tiesiogine to žodžio prasme* (*A Diary in the Strict Sense of the Term,* 1967), asmeninis Trobriando salose 1914–1918 m. rašytas dienoraštis ir klasikinė etnografija, parašyta lauko tyrimų pagrindu – *Vakarinės Ramiojo vandenyno dalies argonautai* (1922).

Iš pradžių būtina tarti perspėjimo žodį apie metodologiją. Tai, kad nagrinėju *Dienoraštį* ir *Argonautus* kartu, dar nereiškia, jog laikau pirmąjį kūrinį tikrąja Malinowskio lauko tyrimų atodanga. (Kaip tik taip 1967 m. išleistas *Dienoraštis* dažniausiai interpretuojamas.) Lauko tyrimų Trobriando salose patyrimo iki galo neatskleidžia nei *Argonautai*, nei *Dienoraštis,* nei jų junginys. Šie du tekstai yra daliniai pjūviai, specifiniai rašytojo eksperimentai. *Dienoraštis,* parašytas daugiausia lenkiškai ir aiškiai neketinant jo publikuoti, sukėlė nedidelį skandalą, nes atskleidė tokius lauko tyrimo aspektus, kurie nesiderino su visuomenėje įsitvirtinusiu antropologo įvaizdžiu – nors lauko tyrėjai atrado knygoje daug pažįstamų dalykų. Buvo parodytos situacijos, kai vienas iš antropologijos disciplinos kūrėjų tiesiog tūžo ant savo čiabuvių informantų. Lauko tyrimų patyrimas, kuris nustatė mokslinio kultūros aprašymo standartus, buvo gana ambivalentiškas. Autoritetingo antropologo asmeniniuose užrašuose atsispindi egocentriško hipochondriko paveikslas – jis dažnai prislėgtas, persekiojamas įkyrių fantazijų apie europietes ir trobriandietes moteris, pasmerktas be paliovos kovoti su savimi, kad susilaikytų nuo moralinio nuopuolio. Tai buvo veikli, bandanti kalbėti įvairiais balsais asmenybė. Atrodo, kad *Dienoraščio* sielvartas, netikrumas, euforija ir pyktis nedaug tepalieka vietos ramiam, tolerantiškam požiūriui, be kurio neįmanoma reliatyvistinė etnografija. Be to, *Dienoraštis* tarsi parodo nuogą realybę – jis „žalias“, turi

silpnų vietų, neabejotinai nuoširdus ir neperša jokių išvadų. Tačiau tai tik viena, nors ir svarbi sudėtingos intersubjektyvios situacijos (kuri taip pat pagimdė ir *Argonautus,* ir kitus etnografinius bei populiarius pasakojimus) versija. *Dienoraštis* yra išradingas, polifoniškas tekstas. Antropologijos istorijai jis turi didžiulę svarbą, ne todėl, kad atskleidžia etnografinio patyrimo realybę, bet todėl, kad verčia mus patirti sunkumus, su kuriais susijęs etnografinis kontaktas, ir visas tekstines ataskaitas, pagrįstas lauko tyrimų patyrimu, vertinti kaip šališkas interpretacijas[31].

Malinowskis ir Conradas buvo pažįstami. Iš Malinowskio pastabų apie vyresnįjį, jau gerai žinomą rašytoją, matyti, jog jis suvokė, kad juodu turi daug bendra – abu yra atsidūrę pana-

[31] *Argonautus* ir *Dienoraštį* lyginu norėdamas išryškinti esminį skirtumą tarp dviejų ataskaitų, parodančių Malinowskio tyrimų procesą. Kartais Malinowskio tyrimų ir kūrybos procesą vaizduoju sąmoningai jį supaprastindamas – iš tiesų *Dienoraštyje* aprašomas darbas ne tik Trobriandų, bet ir Mailu salose. Vengdamas painiavos, sutelkiu dėmesį tik į šiuos du tekstus ir nenagrinėju kitų, nemažiau sudėtingų, iš kurių žinomiausi yra neskelbti ir dabar neprieinami dienoraščiai bei monografijos: *Mailu čiabuviai* (*Natives of Mailu,* 1915) ir *Baloma: dvasios ir mirusieji trobriandų salose* (*Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands,* 1916). Šiuose paskutiniuose dviejuose darbuose matyti, kaip Malinowskis tobulina savo literatūrinį ir etnografinį stilių, kuris pilnai atsiskleidė *Argonautuose.* Jei būčiau nusprendęs rašyti biografinę apybraižą arba apybraižą apie melaneziečių kultūrą ir istoriją, tai priklausomai nuo konkretaus pasirinkimo reikėtų rinktis ir kitokį šaltinių rinkinį. Be to, savo analizę baigdamas 1922 m., aš nepaisau fakto, jog Malinowskis nuolat perrašinėjo dialogą su trobriandiečiais. Savo paskutinėje stambioje monografijoje *Koralų sodai ir jų magija* (*Coral Gardens and Their Magic,* 1935) jis eksperimentuoja ir savikritiškai vertina savo poziciją, kurios laikėsi rašydamas *Argonautus,* kaip pernelyg retorišką.

šioje keblioje padėtyje. Ir buvo teisus: abu buvo lenkai, istorinio atsitiktinumo pasmerkti kosmopolitinei europietiškajai tapatybei, abu puoselėjo ambicingus planus tapti žymiais rašytojais Anglijoje. Remiantis puikiomis Zdzisławo Najdero studijomis apie Conradą, galima manyti, jog abu šie tremtiniai išlaikė savitą, lenkams būdingą kultūrinį atstumą nuo svetimos aplinkos, nes buvo kilę iš tautos, kuri nuo XVIII šimtmečio egzistavo tik kaip kolektyvinio identiteto fikcija – bet tikroviška fikcija, kuria buvo karštai tikima. Be to, ypatinga Lenkijos visuomeninė struktūra, daugiausia besiremianti smulkiąja bajorija, lėmė nepaprastą aristokratinių vertybių populiarumą visuose visuomenės sluoksniuose. Vargu ar išsilavinusius lenkų tremtinius galėjo sužavėti Europoje viešpataujančios buržuazinės vertybės: jie laikėsi kiek rezervuotai. Šis „stovinčiojo" už buržuazinės visuomenės ribų žiūros taškas (nors ir tam tikru mastu dirbtinis, kaip ir Balzaco poza XIX a. ketvirtojo dešimtmečio Prancūzijoje) tikriausiai yra itin patogi „etnografinė" pozicija. Kad ir kaip ten būtų, nėra abejonės, kad Malinowskis jautė gilią simpatiją Conradui. (Prieš pačią karo pradžią jis padovanojo vyresniajam tautiečiui savo pirmosios knygos *Šeima pas Australijos aborigenus* (*The Family among Australian Aborigenes*) egzempliorių su lenkiška dedikacija; ar Conradas ką suprato apie aruntų genties tėvystės sampratą, lieka – galbūt laimei – nežinoma. Nors jų pažintis buvo trumpa, Malinowskis dažnai kalbėdavo apie savo gyvenimą conradiškomis kategorijomis, o savo dienoraštyje jis, regis, kartais kartoja ir perdirba *Tamsos širdies* temas.

Beveik kiekvienas *Dienoraščio* komentatorius įtikinamai lygino jį su Conrado afrikietišku naratyvu (žr., pavyzdžiui, Stocking, 1974). Tiek *Tamsos širdis,* tiek *Dienoraštis,* regis, vaizduoja tapatybės krizę – kovą su moralinio nuopuolio grėsme Vakarų civili-

zacijos paribyje. Bet iš tiesų ši kova ir būtinybė tvardytis – labai nuvalkiotos kolonijinės literatūros temos. Taigi toks palyginimas nedaug ką atskleidžia, nebent tik, kad parodo gyvenimą (*Dienoraštis*), imituojantį „literatūrą“ (*Tamsos širdis*). Tačiau be Kurtzo moralinio nuopuolio, Conradas plėtoja ir gilesnę, sunkiau suvaldomą temą – tai žymusis „melas“, tiksliau sakant daugybė melagysčių, kurios *Tamsos širdyje* ir sumenkina, ir tuo pat metu kažkaip įgalina sudėtingą Marlow pasakojimo tiesą. Akivaizdžiausiai Marlow pameluoja, kai nepasako Kurtzo sužadėtinei tikrųjų jo paskutinių žodžių „Siaubas! Siaubas!“ pakeisdamas juos žodžiais, kuriuos ji galėjo priimti. Paskui tas melas sugretinamas su tiesa – irgi labai sąlygine – pasakyta būreliui anglų ant kruizinės jachtos „Nellie“ denio. „Nesuderintas“ Malinowskio *Dienoraštis* irgi tarsi nagrinėja nuopuolio temą. O kaipgi su melu? Su pernelyg jau įtikėtinu pasakojimu? Gelbstinti Malinowskio fikcija – ką aš įrodinėsiu – yra klasikinė etnografija *Vakarinės Ramiojo vandenyno dalies argonautai.*

Tamsos širdį galima interpretuoti įvairiai, bet viena iš neišvengiamų jos temų yra tiesos ir melo sąveika Marlow pasakojime. Melas Kurtzo sužadėtinei jau pakankamai išsamiai aptartas. Kalbant labai schemiškai, mano manymu, šis melas yra gelbstintis melas. Nuslėpdamas paskutiniuosius Kurtzo žodžius nuo jo sužadėtinės, Marlow įžvelgia ir įsteigia skirtingus tiesos domenus – moteriškąjį ir vyriškąjį, taip pat metropolijos ir paribio tiesą. Šios tiesos atspindi pirmines struktūras, iš kurių susideda tvarkingos reikšmės – skirtingas vyrų ir moterų, kultūrinio centro ir periferijos žinojimas. Melas sužadėtinei sugretinamas su kita tiesa (kuri irgi yra ribota, priklausanti nuo konteksto ir problemiška), pasakyta ant „Nellie“ denio anglams, apibūdintiems tik pagal socialinius vaidmenis – Teisininkui, Buhalteriui, Kompa-

nijos Direktoriui. Jei Marlow pavyko su jais susišnekėti, tai tik šio riboto domeno ribose. Tačiau mes kaip skaitytojai tapatiname save su neidentifikuotu asmeniu, kuris stebi tamsių Marlow tiesų ir šviesių melagysčių žaismą ant jachtos denio scenos. Ši kito pasakotojo istorija neribojama ir nekelia abejonių. Ji reprezentuoja, mano manymu, etnografinį žiūros tašką, pasakojimo autoriteto, teisingai sugretinančio skirtingas tiesas, subjektyvią poziciją ir istorinę vietą. Nors Marlow iš pradžių „bjaurisi melu", jis mokosi meluoti – tai yra, komunikuoti kolektyvinių, dalinių kultūrinio gyvenimo fikcijų ribose. Jis pasakoja dalines istorijas. Antrasis pasakotojas renka, lygina šias inscenizuojamas tiesas ir (su ironija) jomis tiki. Taip sukuriama rimto kultūrinio, lokalinio, dalinio žinojimo interpretatoriaus perspektyva. „Labiausiai išoriško" pasakotojo balsas Conrado knygoje yra stabilizuojantis balsas, kurio žodžiai neturi kelti abejonės[32].

Taigi *Tamsos širdis* siūlo etnografinio subjektyvumo paradigmą.

[32] Panašią nuomonę išreiškia J. Hillisas Milleris (1965), nors jis kiek kitaip sudėlioja akcentus. Jo knygoje randame rimtų argumentų, kad *Tamsos širdį* reikia traktuoti ne kaip pozityvų „kultūros melo" pasirinkimą, bet kaip tragišką, tamsų, netgi nihilistinį tekstą, kvestionuojantį tiesą apskritai. Nėra abejonių, kad pasakojimas tiek forma, tiek turiniu sunkiai atsispiria nihilizmui. Nepaisant to, jis išraiškingai parodo, kaip kuriama fikcija, atsitiktinis, abejotinas, bet visgi įtaigus pasakojimas, reikšminga tiesos ir melo ekonomika. Biografiniai duomenys patvirtina mano prielaidą, kad *Tamsos širdis* yra sąlyginio, bet ryškaus pasisekimo tiesos sakyme istorija. Jau minėjau, kad ši istorija buvo parašyta iš karto po to, kai Conradas galutinai apsisprendė atsidėti kūrybai ir rašyti knygas anglų kalba. 1898 m. jis palieka Eseksą, Temzės žiotyse (vietovė tarp sausumos ir jūros), ir išvyksta į Kentą, kur gyveno kiti rašytojai – H. G. Wellsas, Stephenas Crane'as, Fordas Maddoxas Fordas, Henry Jamesas – norėdamas būti greta jų. Šis žingsnis, padarytas iš karto po paskutinio žinomo bandymo rasti darbą laivyne, tapo produktyviausio jo kūrybos laikotarpio pradžia. Rimta kūrybinė blokada buvo pralaužta; jis paskubomis puola rašyti *Tamsos širdį* ir labai greitai ją užbaigia, nors taip skubėti jam nebūdinga. Bet jo galutinio apsisprendimo

Toliau nagrinėsime specifinius atgarsius ir panašumus, siejančius kultūrinio paribiškumo situaciją, į kurią buvo patekęs Conradas Konge, su Malinowskio padėtimi Trobrianduose. Tačiau juodviejų sąsajos toli gražu ne tiesioginės. Galbūt didžiausias jų tekstų skirtumas yra tas, kad Conradas į reprezentuojamą tiesą žiūri ironiškai, o Malinowskio raštuose toks požiūris tiesiogiai neišreikštas. *Argonautų* autorius visas jėgas skiria tikroviškos kultūrinės fikcijos konstravimui, o Conradas, nors ir siekia tokio pat tikslo, šį siekimą reprezentuoja kaip kontekstiškai ribotą istorijų pasakojimo praktiką[33].

požiūriu šio kūrinio pamatai buvo padėti dar prieš dešimtmetį, kai Korzeniowskis, nusprendęs tapti rašytoju, vykdamas į Kongą įsimetė į lagaminą pirmuosius *Almajerio beprotybės* skyrius. Interpretuojant *Tamsos širdį* taip, kaip čia pasiūliau, tai knyga apie rašymą, apie tiesos sakymą be galo netiesiogine, nedialogiška forma. Todėl nenuostabu, kad skambant neartikuliuotai džiunglių kakofonijai Marlow trokšta išgirsti kalbant angliškai. Kurtzas kurį laiką buvo mokęsis Didžiojoje Britanijoje, o jo motina, kaip pamename, buvo pusiau anglė. Nuo pat pradžių Marlow svajoja išgirsti artimą ir pirminį Kurtzo balsą, ir galiausiai „ši tiek paslapčių žinanti šmėkla iš Niekur, prieš išvykdama galutinai, teikėsi būti nepaprastai man atvira. Dėl to, kad ji galėjo susikalbėti su manim angliškai". Čia nėra galimybės aptarti sudėtingų klausimų, susijusių su skirtingų kalbų vaizdavimu ir vertinimu *Tamsos širdyje*.

[33] Knygoje *Siužeto supratimas* (*Reading for Plot*) Peteris Brooksas subtiliai pastebi, kad *Tamsos širdis* savo tiesas pateikia veikiau kaip „naratyvinius sandorius", nei kaip „susumavimus" (kokius padarė Kurtzas, ištaręs savo paskutiniuosius žodžius). Reikšmė pasakojime nėra atskleista esmė; ji egzistuoja už pačio pasakojimo ribų, dialogiškai, specifiniuose perdavimuose; ji yra „sukamšyta į plyšius tarp pasakojimo ir jo rėmų, gimsta iš pasakotojų ir klausytojų santykio". Pabrėždamas, kad pasakojimo „analizė nepabaigiama", Brooksas minimalizuoja pirmojo pasakotojo stabilizuojančią funkciją, kurią jis atlieka kaip savotiškas klausytojas (skaitytojas) – nes jis yra neįvardintas arba, kitaip tariant, jo, kaip ir visų kitų žmonių ant denio, kultūrinė funkcija yra ribota. Tai, kad klausytojas lieka nematomas, suteikia jam tam tikrą ironišką autoritetą, galimybę žiūrėti ir nebūti matomam, kalbėti apie reliatyvias tiesas nesusilaukiant prieštaravimų ir nesprendžiant, kiek jos yra reliatyvios.

Lyginant Malinowskio ir Conrado patyrimą, stulbina jį veikusių kalbinių faktorių gausa. Abu jie vartojo tris kalbas, nuolatos versdami iš vienos į kitą ir jas perpindami. Conrado padėtis buvo ypač kebli. Prieš pat išvykimą į Afriką, dėl nesuprantamų priežasčių jis pradėjo rašyti kūrinį, kuris vėliau taps romanu *Almajerio beprotybė*. Parašęs įžanginius skyrius, jis susidūrė su sunkumais. Apytikriai tuo metu jis susipažino su savo nekraujo giminaite Marguerite Poradowska, kuriai netrukus pradėjo puoselėti švelnius jausmus. Ji buvo ištekėjusi moteris, gerai žinoma prancūzų rašytoja; jų ryšiai buvo daugiausia literatūriniai. Conradas jai rašė labai jausmingus ir atvirus laiškus – prancūziškai. Poradowska, kuri gyveno Briuselyje, padėjo savo giminaičiui susirasti darbą Konge. Paskui, likus keliems mėnesiams iki išvykimo į Afriką, Conradas apsilankė Lenkijoje – pirmą kartą nuo to laiko, kai prieš penkiolika metų pabėgo į jūrą. Šis apsilankymas atgaivino jo lenkų kalbos įgūdžius, nors lenkiškai kalbėti jis ir nebuvo stipriai pamiršęs, atnaujino saitus su vaikystės vietomis ir pažadino ambivalentiškus jausmus. Iš Lenkijos (tiksliau iš Rusijai priklausančios Ukrainos) jis beveik niekur neužsukdamas nuskubėjo į savo darbo vietą Konge. Ten jis kalbėjo prancūziškai, geriausiai įvaldyta kalba, bet dienoraštį rašė angliškai; šia kalba, tikriausiai, jis rašė ir *Almayerį* (bent jau taip jis tvirtina savo 1900 m. „Biografiniuose užrašuose"), tęsdamas anksčiau pradėtą darbą. Afrikoje Conradas susidraugavo su airiu Rogeriu Casementu ir išmoko elgtis kaip tikras anglų džentelmenas jūrininkas. Jis ir toliau rašė jausmingus laiškus Poradowskai, kaip visada, prancūziškai. Darbas Konge kalbiniu požiūriu buvo sudėtingiausias laikotarpis. Kokia kalba Conradas paprastai mąstė? Nenuostabu, jog skaitant *Tamsos širdį* dažnai atrodo, kad žodžiai ir daiktai nesisieja – tarsi Marlow tamsoje ieškotų reikšmių ir atitikmenų.

Tuo Malinowskis, atlikdamas lauko tyrimus, savo asmeninį dienoraštį rašė lenkiškai ir šia kalba susirašinėjo su savo motina, kuri gyveno už fronto linijos Austrijoje. Antropologinėmis temomis su savo profesoriumi C. G. Seligmanu, gyvenančiu Londone, susirašinėjo angliškai. Šia kalba dažnai rašė ir savo sužadėtinei Australijoje – „E. R. M" (Elsei R. Masson). Tačiau širdyje gyveno dar mažiausiai dvi moterys, senos meilės, ir viena iš jų tikrai buvo susijusi su Lenkija. Dažnai Malinowskis prisimindavo ir savo artimiausią draugą lenką Stanislasą Witkiewiczių (*Dienoraštyje* vadinamą Stásu), kuris netrukus tapo žymiausiu Lenkijos menininku ir rašytoju avangardistu. Juodu abu keliavo po Ramųjį vandenyną, bet prieš pat Malinowskiui išvykstant į Trobriandą susipyko. Malinowskis troško susitaikyti, tačiau jo draugas jau buvo Rusijoje. Šiuos stiprius ryšius su anglų ir lenkų kalba pradėjo trikdyti trečiasis lingvistiškai koduotas pasaulis, Trobriando visata, kurioje jis turėjo gyventi ir produktyviai dirbti. Su trobriandiečiais Malinowskis kasdien bendraudavo kirivinų kalba, ir to meto lauko užrašus rašė daugiausia būtent ta kalba[34].

Galima apytikriai numanyti, kokia buvo šių trijų kalbų, kurias Conradas ir Malinowskis vartojo savo egzotiškų kelionių metu, tarpusavio hierarchija. Tarp lenkų, jo gimtosios kalbos, ir anglų, būsimojo darbo ir santuokos kalbos, įsiterpė trečioji, susijusi su erotizmu ir prievarta. Conradui prancūzų kalba buvo

[34] Jo „lenkiškas" dienoraštis be galo heteroglotiškas. Mario Bickas (1967: 299), kurio svarbiausias tikslas buvo sudaryti šiame dienoraštyje vartojamų žodžių žodyną ir apskritai „surūšiuoti kalbų maišalynę", nurodo, jog Malinowskis rašo „lenkiškai dažnai vartodamas anglų kalbą, įterpdamas žodžius ir frazes vokiečių, prancūzų, graikų, ispanų, lotynų kalba, taip pat, žinoma, terminiją, perimtą iš čiabuviškų kalbų" (jų buvo keturios: motu, mailu, kirivinų ir pidžinas).

priemonė bendrauti su Poradowska, problemišku meilės objektu (ji buvo ir pernelyg bauginanti, ir pernelyg artima), taip pat jo nutrūktgalviškos jaunystės Marselyje kalba; šią kalbą jis vartojo ir dirbdamas imperiniame Konge, kuriuo Conradas bjaurėjosi dėl jo brutalumo ir plėšrumo. Malinowskiui tokia kalba – „trukdis" buvo kirivinų kalba, susijusi su tam tikru veržlumu bei nesaikingumu (kurį Malinowskis mėgo ir su simpatija vaizdavo aprašydamas Kulos ritualus ir seksualinius papročius) ir su trobriandų moterų erotinėmis pagundomis. *Dienoraštyje* atsispindi nepaliaujama kova su šiais troškimais, gimstančiais kirivinų kalbos domene.

Taigi abiem atvejais galima išskirti gimtąją kalbą, nuodėmės kalbą ir susivaldymo (santuokos ir kūrybos) kalbą. Tačiau tokia formulė tikrai pernelyg tiesmukiška. Kalbos, priklausomai nuo įvairiai susiklostančių aplinkybių, kirtosi, buvo vartojamos pramaišiui arba pakaitomis; bet ir taip jau pasakyta pakankamai daug, kad būtų galima suformuluoti išvadą. Tiek Conradas Konge, tiek Malinowskis Trobriandų salose buvo patekę į sudėtingą, prieštaringą situaciją, kurios daugialypiškumą apibrėžia kalbos, troškimo ir naujų kultūrinių ryšių užmezgimo lygmenys.

Tiek *Tamsos širdyje,* tiek *Dienoraštyje* matome „aš" krizę „pačiame tolimiausiame kelionės taške". Abu šie kūriniai perteikia vienatvės patyrimą; bet tai vienatvė tarp daugybės kitų žmonių, kitų kalbų, kuri neleidžia pasijusti esant centre, tikroje bendrijoje, dalyvaujant koherentiškame dialoge. Konge Conradą supantys baltieji yra dviveidžiai ir netašyti. Džiunglės yra kakofoniškos, pernelyg kupinos skirtingų balsų – taigi gūdžios ir chao-

tiškos. Malinowskis Trobriandų salose, žinoma, nebuvo izoliuotas nei nuo čiabuvių, nei nuo vietinių baltųjų. Bet *Dienoraštyje* atsispindi padrika maišatis: čia chaotiškai susipina kitų balsai ir pasauliai – motinos, mylimųjų, sužadėtinės, geriausio draugo, trobriandiečių, vietinių misionierių, prekeivių, taip pat balsai iš eskapistinių pasaulių – romanų, kuriems jis niekuomet negalėjo atsispirti. Daugelis lauko tyrėjų patys yra girdėję tokį ūžesį ausyse. Tačiau Malinowskis (bent jau taip atrodo skaitant jo *Dienoraštį*) patyrė kažką panašaus į tikrą dvasinę ir emocinę krizę: kiekvienas balsas – tai pagunda, ir jis blaškosi tarp jų. Panašiai kaip Marlow *Tamsos širdyje,* Malinowskis mėšlungiškai kabinasi už savo darbo, tyrimų rutinos, už savo dienoraščio – kur padrikai, negrabiai bando sudėlioti savo skirtingus pasaulius ir troškimus į visetą.

Šis fragmentas iš *Dienoraščio* parodo, kokioje keblioje padėtyje jis buvo atsidūręs:

> 18 07 18... *Apie religijos teoriją.* Mano etinė pozicija Motinos, Staso, E. R. M. atžvilgiu. Dėl nenuoseklių jausmų ir neteisingumo kitiems mane graužia sąžinė. Mano etikos pagrindų pagrindas – esminis vientisos asmenybės instinktas. Tai lemia poreikį būti tokiam pačiam skirtingose situacijose (būti sąžiningu su pačiu savimi) ir poreikį, būtinybę būti nuoširdžiam: draugystė tuo ir vertinga, kad suteikia galimybę išreikšti save, būti savimi iki galo. Yra dvi alternatyvos: meluoti arba sugadinti santykius. (Su Motina, Stasu ir visais savo draugais nebūdavau nuoširdus.) Ne meilė gimsta iš etikos, bet etika iš meilės. Iš mano teorijos niekaip neišvesi krikščioniškos etikos. Tačiau ši etika niekada nepasakė tikros tiesos: mylėk savo artimą – kiek tai iš tiesų įmanoma. Tikroji problema tokia: kodėl visuomet turi elgtis taip, tarsi tave stebėtų Dievas? (p. 296–297).

Painus fragmentas. Bet galbūt jis padės mums apibrėžti pagrindinę problemą: Malinowskis jautėsi negalįs būti nuoširdus, taigi nepajėgus atrasti etinį centrą. Jis jaučia poreikį pasiekti asmenybės vienovę. Baudžiantis Dievas mato kiekvieną jo (prieštaringą) poelgį. Taigi jis negali elgtis skirtingai kaip to reikalauja skirtingos situacijos. Jį skaudina faktas, kad nuoširdumo principas, vienalytės asmenybės etika reikalauja sakyti karčią tiesą savo draugams ir mylimosioms. Tai reikštų draugų praradimą – ir taip jau buvo atsitikę: „Yra dvi alternatyvos: meluoti arba sugadinti santykius".

Išeities nėra. Išeitis turi būti. Pernelyg tiesmukiškas tiesos sakymas griauna kolektyvinio gyvenimo kompromisus. Malinowskis ieško išeities kurdamas dvi tarpusavy susijusias fikcijas – savojo „aš" ir kultūros. Nors nekeliu sau uždavinio atlikti psichologinę ar biografinę analizę, leisiu sau tiesiog padaryti prielaidą, kad ekstravagantiškas, operetinis Malinowskio elgesio stilius, kuris ir žavėjo, ir erzino jo amžininkus, buvo reakcija į šią dilemą. Jis pasiduodavo „slaviškam" polinkiui į kraštutinumus, todėl tiek apie save, tiek apie savo darbą kalbėdavo perdėdamas, dviprasmiškai, tarsi šaipydamasis. Kartais imdavo ir atsistodavo į kokią nors pozą (tvirtindavo turįs jo paties išrastą „funkcinį metodą") provokuodamas kietakakčius atkreipti dėmesį į tą faktą, jog tokios asmeninės tiesos tam tikru mastu yra fikcijos. Jis buvo teatriškas, bet nuoširdus, ir nors mėgdavo pozuoti, išlikdavo savimi. Rašyti etnografiją Malinowskiui buvo vienas iš būdų susitelkti. Jo knygose sumodeliuoti „aš" ir kultūros visetai atrodo kaip viena kitą patvirtinančios tapatybės alegorijos. Savo esė „Malinowskio stilius" Harry Payne'as įtaigiai analizuoja sudėtingus autoriteto ir fikciškumo jungimo būdus, kuriuos įgalina *Argonautų* naratyvo forma: „Nors [*Argonautų*]

apimtis plati, o struktūra nepaprastai sudėtinga, Malinowskis sugeba patraukti dėmesį, keisdamas aprašymų toną ir objektus; cikliška pasakojimo gija neleidžia pamiršti, apie ką buvo pasakojama anksčiau. Funkcinė terapija taikoma tik euristiškai. Kadangi viskas tarpusavy susiję, galima keliauti be jokios baimės pasiklysti" (p. 438)[35]. Literatūrinė autoriaus požiūrio problema, būtinybė atitikti Jameso suformuluotą principą, kad kiekviename romane turi atsispindėti „kontroliuojantis intelektas", buvo skausminga asmeninė dienoraščio autoriaus problema. Plati, įvairiapusiška ir padrika *Argonautų* struktūra išsprendžia šią nuoširdumo krizę. Iš esmės Malinowskis kaip mokslingas, patikimas šios fikcijos autorius – tarsi Flaubert'o Dievas – yra visagalis tekste, ir gali derinti entuziastingus aprašymus, mokslinius aiškinimus, aprašyti įvykius skirtingais aspektais, nukrypti į šalį, kalbėti apie asmeninius dalykus ir t. t.

Funkcionalistiškai aprašinėdamas kultūrą Malinowskis siekia pavaizduoti ją kaip vienalytį visetą, bet padaryti įtikinančių apibendrinimų jam nepavyksta. Jis sukūrė ne bendrą trobriandiečių kultūros paveikslą, o tik smarkiai kontekstualizuotą monografiją apie pagrindines jos institucijas. Be to, tai, kad jis pateikia beprotiškai daug duomenų ir tekstų čiabuvių kalba, be galo daug rašo apie nepamatuojamus dalykus, galima laikyti tiek bandymo kurti visetą, tiek troškimo jį suardyti išraiška. Toks adityvus, metonimiškas empirizmas trukdo reprezentuoti kultūrą funkcionalistiškai, sinekdochiškai. Malinowskio etnografiniai aprašymai – priešingai nei glausti, analitiški, funkcionalūs Radcliffe'o-Browno paveikslai – tai nevienalytės, padrikos, bet

[35] Įdomus neatitikimas: šioje ištraukoje kalbama apie funkcionalistinę „terapiją", o jos nuorodoje jau atsiranda funkcionalistinė „teorija".

vykusios formos naratyvas (Payne, 1982: 420–421). Fikcinės kultūros ir subjektyvumo išraiškos – tai būdas išsivaduoti iš nuoširdumo ir visetiškumo pančių, išspręsti conradišką melo problematiką, su kuria jis plūkėsi ir *Dienoraštyje.*

Asmeniniame, lenkiškai rašytame Malinowskio tekste girdėti ir konkretesni *Tamsos širdies* atgarsiai. Kalbėdamas apie savo informantus trobriandiečius, kurie nenori su juo bendradarbiauti, jis iškeikia juos Kurtzo žodžiais: „Kartais tūžau ant jų, ypač todėl, kad kai aš padalindavau jiems tabaką, jie nueidavo kas sau. Vis dažniau mane apima vienintelis noras: 'išnaikinti tuos gyvulius'" (p. 69). Malinowskis „žaisdavo" įvairiais kolonijiniais baltųjų vaidmenimis, kaip ir Kurtzas, nevengdamas kraštutinumų. Taip ironiškai lygindamas save su *Tamsos širdies* personažu, jis jausdavosi tariamai įveikęs lauko tyrimų sunkumus ir suvaldęs savo jausmus. *Dienoraštyje* Malinowskis, kaip ir Marlow, draskomas prieštaringų jausmų Kurtzui – neapykantos ir susižavėjimo, dažnai susiduria su diskurso ir galios neatskiriamumu. Norėdamas kontroliuoti etnografinį kontaktą, jis turi kovoti.

Kitoks, neironiškas *Tamsos širdies* atgarsis girdėti skausmo kupinuose Malinowskio žodžiuose, kuriuos jis parašė sužinojęs apie motinos mirtį, aptemdžiusią paskutiniuosius *Dienoraščio* puslapius: „Baisi paslaptis, kuri supa brangaus, artimo žmogaus mirtį. Neištartas paskutinis žodis – tai, kas turėjo šviesti, palaidota, likusį gyvenimą gaubia prieblanda" (p. 293). Malinowskis jaučiasi negavęs Marlow išgauto talismano, dviprasmiško paaiškinimo, galia alsuojančio paskutiniojo žodžio, iškvėpto mirties akimirką.

Be daugiau ar mažiau tiesioginių citatų, *Dienoraštyje* galima įžvelgti ir bendresnių teminių bei struktūrinių panašumų su *Tamsos širdimi.* Abi knygos – tai baltųjų vyrų, atsidūrusių pa-

vojingai arti ribos, už kurios atsiveria moralinio nuopuolio bedugnė, užrašai. Abiejose atsispindi problemos, susijusios su lytiškumu: abi vaizduoja kitą konvencionaliai feminizuotą, tuo pat metu ir gundantį, ir pavojingą. Moteriški personažai abiejuose tekstuose vaizduojami pasitelkiant dvasingumo (švelnias), arba juslingumo (kietas) kategorijas. Egzistuoja bendra troškimo traukos arba nežabotumo, vargiai sulaikomo tam tikro esmingo saito, tematika. Malinowskiui toks saitas yra jo sužadėtinė, jo mintyse susijusi su akademine karjera Anglijoje, su dvasinga meile ir su santuoka. „Mintis apie E. R. M...“ *Dienoraštyje* yra geidulingų minčių apie moteris – tiek apie baltąsias, tiek apie čiabuves – cenzorius: „Privalau neišduoti E. R. M. mintimis, t. y., prisimindamas ankstesnius santykius su kitomis moterimis ar galvodamas apie būsimus... Turiu išsaugoti savo vidinio ‘aš’ esmę nepaisant visų sunkumų ir likimo posūkių: privalau laikytis moralinių principų, vykdyti savo pagrindinį darbą, niekada neaukoti jų vardan ‘įsiliejimo’ į linksmą *Stimmung* ir t. t. Mano svarbiausias uždavinys turi būti darbas. Taigi: dirbti!“ (p. 268).

Kaip ir Conrado protagonistas, etnografas nuolatos plūkiasi stengdamasis išsaugoti svarbiausią dalyką – vidinę tvirtybę, savo „tikrąją esybę“, pasak Marlow. Pavojingųjų „kitų“ traukai, pagundai peržengti demoralizacijos ribą, atsispiriama metodišku, disciplinuotu darbu. Nuolatinis rūpinimasis garlaiviu ir plaukiojimu Marlow suteikia „paviršutinę išmintį“, reikalingą apsaugoti savo asmenybę nuo demoralizacijos. Remiantis *Dienoraščiu* galima teigti, kad Malinowskiui „išminties“ teikė mokslinis darbas. Santūrumą, moralumą žmogus gali išsiugdyti tik per nepaliaujamą darbą. Galima gana tvirtai teigti, kad tokią jausmų struktūrą nulėmė vėlyvosios Viktorijos epochos ko-

lonijinės aukštuomenės kebli istorinė padėtis, glaudžiai susijusi ir su etnografinės kultūros atsiradimu.

Viktorijos laikų visuomenės kritikai įžvelgė gilią krizę, kurią bendrais bruožais diagnozuoja Mathew Arnoldas savo knygos pavadinimu *Kultūra ir anarchija* (*Culture and Anarchy*): modernaus gyvenimo fragmentacija susidūrusi su kultūros tvarka bei visetiškumu. Šių humanistų reakciją į precedento neturinčias technologines ir ideologines transformacijas, vykusias XIX a., įžvalgiai aprašė Raymondas Williamsas (1966). Ją iškalbingai atskleidžia keistas George Eliot teiginys: iš trijų žodžių – Dievas, „Nemirtingumas" ir „Pareiga", – „mirtinai rimtai" skelbia ji, „*pirmasis* toks nesuvokiamas, *antrasis* toks neįtikėtinas ir toks kategoriškas, absoliutus *trečiasis*!" (citata iš Houghton, 1957: 43). Pareiga tapo išprotautu tikėjimu, noria ištikimybe nusistovėjusios tvarkos apraiškoms ir darbui (Carlyle'io sprendimas). Ianas Wattas įtikinamai parodė, jog Conrado kūriniuose irgi atsispindi tokia reakcija į kultūros ir anarchijos konfliktą (1979: 148–151). Marlow, atsidūręs Afrikos viduryje, kaip į gelbėjimosi ratą mėšlungiškai kabinasi į savo garlaivį, į kasdienines pareigas, susijusias su jo priežiūra ir plaukiojimu. Kaip matyti iš *Dienoraščio,* panašioje veikloje išsigelbėjimo ieškojo ir Malinowskis, nuolat ragindamas save nepasiduoti pagundoms ir atsidėti darbui. Plūkdamiesi su kultūros ir anarchijos problematika (kuri ypač sudėtinga, jei suvokiame kultūrą pliuralistiškai, antropologiškai, tvarką ir sistemą iškeldami aukščiau netvarkos ir konflikto), esame priversti nuolat *ramstyti* asmenines ir kultūrines esmes. Etnografinis žiūros taškas, kuris mus čia domina, esti pusiau persisvėręs už šių procesų, įgalindamas stebėti jų lokalinį, arbitralų, bet neišvengiamą poveikį.

Kultūra, kolektyvinė fikcija, yra individo tapatybės ir laisvės pagrindas. „Aš“, Marlow „tikroji esybė“, yra darbo rezultatas, ideologinė konstrukcija, kuri, nepaisant to, yra būtina kaip etikos pagrindas. Bet kai kultūrą pradedama traktuoti kaip objektą ar pagrindą, kaip vieną iš reikšmių sistemų, etnografinis „aš“ jau negali tapatintis su ja tiesiogiai. Edwardas Saidas yra pasakęs apie Conradą, kad svarbiausias jo tikslas, atsispindintis kūryboje, buvo „ugdytis charakterį“ (1966: 13). Jis išties gana kruopščiai rekonstravo save, sukurdamas anglų rašytojo figūrą, personažą, kalbantį „autoriaus žodyje“, kurį jis vėliau pasitelkdavo visuose savo kūriniuose. Toks savojo „aš“ konstravimas buvo dirbtinis ir mirtinai rimtas. (*Tamsos širdyje* vaizduojamas buhalteris – tai tokiu būdu konstruojančio save asmens parodija; atrodo, kad jis tiesiogine prasme surinktas iš atskirų dalių, kurias sutvirtina jo juokingai oficiali, bet kažkuo labai žavinti apranga.) Turint visa tai omeny, paskutinis sakinys, kuriuo baigiasi *Dienoraštis*, skamba su ypatingu kartėliu: „Esu tikrai silpno būdo“.

Tačiau Malinowskis visgi išgelbėjo savąjį „aš“ nuo dezintegracijos ir nuopuolio – kaip ir Conradas „pririšęs“ savąjį „aš“ prie rašymo proceso. Šiame kontekste verta panagrinėti kitą panašumų tarp *Dienoraščio* ir *Tamsos širdies* sferą: nesiderinančių su bendru tekstu fragmentų vaidmenį. Fragmentuotas subjektyvumas, išreikštas abiejuose darbuose, yra rašytojo subjektyvumas, o skirtingų troškimų ir kalbų trauką išreiškia daugybė prieštaringų fragmentų. Geriausiai žinomas pavyzdys iš *Tamsos širdies* yra per aukšta gaida parašytas Kurtzo rašinys apie

laukinių papročių slopinimą, staiga nutrauktas jo paties netvirta ranka parašytos pastabos: „Naikinkite visus tuos gyvulius!“ Bet kitas ne mažiau reikšmingas tekstas, nusviestas į Conrado džiugles, yra keista knyga, kurią Marlow aptinka per vieną iš dviejų pavojingų išvykų į krantą (antrą kartą palikęs savo garlaivio denį jis plūkėsi gelbėdamas Kurtzą iš sulaukėjimo). Trobelėje ant upės kranto Marlow susiduria su beveik mistine paslaptimi:

> Likęs primityvus stalas – lenta ant dviejų stulpelių, tamsiam kampe suversta krūvelė šlamšto, o prie durų radau ant žemės knygą. Ji buvo be viršelių, puslapiai net nučiurę ir suminkštėję nuo vartymo, bet iš naujo gražiai persiūti baltu medvilniniu siūlu, kuris atrodė dar švarus. Nepaprastas radinys. Pavadinimas buvo „Kai kurių navigacijos klausimų tyrinėjimas“, o parašyta kažkokio Towserio ar Towsono, Jo Didenybės laivyno kapitono. Gana nuobodi knyga su diagramomis ir nemaloniomis skaičių lentelėmis, išleista prieš šešiasdešimt metų. Aš žiūrinėjau šią nuostabią senieną su didžiausiu atsargumu, kad ji man rankose neišskistų. Jos puslapiuose Towsonas ar Towseris labai rimtai tyrinėjo laivo grandinių ir takelažo medžiagų atsparumą ir kitus panašius dalykus. Nelabai patraukli knyga, bet jau iš pirmo žvilgsnio buvo matyti vieno tikslo siekimas, nuoširdus susirūpinimas tinkamai imtis darbo, ir todėl tie kuklūs puslapiai, apmąstyti prieš tiek metų, buvo ne vien dalykiniai, iš jų švietė dar kitokia šviesa. Paprastas senas jūreivis savo kalbomis apie grandines ir keltuvus atitraukė mano mintis nuo džiunglių ir piligrimų, ir aš pasijutau laimingas, aptikęs kažką neabejotinai tikra. Kad radau čia tokią knygą, buvo tiesiog stebuklas, bet dar labiau stulbino pastabos pieštuku paraštėse, aiškiai susijusios su tekstu. Aš netikėjau savo akimis – pastabos buvo užšifruotos! Taip taip, tie ženklai atrodė kaip šifras. Tik įsivaizduokit – žmogus atsibo-

gino tokią knygą į šią vietą ir studijavo ją, rašė pastabas ir dar užšifravo jas! Kažkokia absurdiška paslaptis![36]

Fragmente girdėti religinės gaidelės: stebuklinga relikvija, staigus vaizduotės judesys – nuo purvo ir puvėsių į transcendenciją ir šviesą, o iš ten į paslaptį, naivus tiesos akimirkos liudijimas. Turime būti atsargūs, kad nepasiduotume pagundai interpretuoti Marlow susižavėjimo *Tyrinėjimu* tiesiog kaip nostalgijos jūrai, nors tai, kad jame nagrinėjami jūreivystės klausimai, yra jo kerų dalis. Rusas „arlekinas", kuriam, kaip pasirodo, priklauso knyga, skaito ją visų pirma būtent kaip jūros besiilgįs jūrininkas – jis kruopščiai žymisi pastabas, veikiausiai susijusias su tekstu, tarsi studijuodamas jūreivystę. Tačiau Marlow knyga žavi ne dalykiniu požiūriu, o tuo, kas kažkokiu būdu sklinda iš paties teksto – iš knygos puslapių „šviečianti dar kitokia šviesa" transcenduoja grandines, laivus ir takelažus. Marlow dėmesį patraukia ne jos turinys, o kalba. Jį sudomina seno jūreivio profesinis uolumas, tai, kaip jis pasiekia, kad knyga ir jo „aiškinimai" atrodytų dalykiški – pridėdamas netgi abstrakčių skaičių lentelių.

Kas iš tiesų yra knygos autorius, Marlow nėra svarbiausias dalykas. Jis įvardijamas itin atsainiai – kaip senas jūrų vilkas, „kažkoks Towseris ar Towsonas, Jo Didenybės laivyno kapitonas", nes čia reikšmę turi ne jo asmuo, o kalba. Šis žmogus tarsi ištirpsta miglotame tipiškume, o akcentuojama jo paprasta anglų kalba. Tačiau reikia atkreipti dėmesį, jog tekstui nepavyksta suvienyti savo dviejų vienodai atsidavusių skaitytojų, nes kai jie galiausiai susitinka, rusas džiūgauja galėdamas pasveikinti kole-

[36] Konradas Dž., *Tamsos širdis* In: Konradas Dž., Kiplingas R., *Apysakos, apsakymai*, vertė Kristina Miliūnienė, Vilnius, 1990, p. 44–45.

gą jūreivį, o Marlow nusivylęs, kad sutiktasis ne anglas. Skaitytojų bendrija nesiklosto. Ta pati knyga sukelia skirtingas, vienodai pagarbias reakcijas. Reakcijų skirtingumo biografinę reikšmę čia galiu aptarti tik keletu žodžių: Conradas, priimdamas Britanijos pilietybę, buvo ką tik atsikratęs savo formalios priklausomybės Rusijai, ir arlekiną pagrįstai galima sieti su jaunu keliautoju Korzeniowskiu, kuris tapo Conradu. To pakanka, kad pastebėtume glaudžią analogiją tarp atstumo, skiriančio Korzeniowskį nuo Conrado, ir vieną skaitymo būdą nuo kito. „Šifras" išreiškia šį skirtumą grafiškai, ir nors vėliau paaiškėja, kad pastabos parašytos europietiška kalba, grafinis atskirumo paveikslas dėl to nė kiek nenublanksta. (Tai primena tą nerimo jausmą, kurį patiriame, kai knygoje aptinkame keistus žymėjimus ir paskui suvokiame, jog padarėme juos patys – kai skaitėme knygą prieš tai.)

Išlieka vien tik grynas tekstas. Nučiuręs nuo vartymo, be viršelių – tarsi simbolizuojančių kontekstą, kuriame jis išleistas – rašytinis tekstas keliaudamas laike ir erdvėje spiriasi irimui. Po šešiasdešimties metų – laikotarpio, lygaus žmogaus gyvenimui – prasideda irimas. Autoriaus kūriniui iškyla grėsmė nugrimzti į užmarštį, bet skaitytojas iš naujo gražiai persiuva puslapius. Paskui knyga paliekama žūti kažkur keistame žemyne, jos jūreiviškas turinys išplėštas iš konteksto užplaukia ant seklumos – ir skaitytojas dar kartą ją išgelbsti. Gelbėjimas yra vienas iš svarbiausių Conrado darbo įvaizdžių; rašymo aktas visuomet ieško išsigelbėjimo įsivaizduojamame skaitymo akte. Reikšminga, kad tekstas, kuris *Tamsos širdyje* reiškia daugiausia, yra vienas iš mažiausiai susijusių su bendru kontekstu.

Malinowskio lauko patyrimas kupinas prieštaringų užrašų: jo išsamūs lauko užrašai, parašyti anglų ir kirivinų kalba,

tekstai čiabuvių kalba, dažnai parašyti kitoje pusėje laiškų iš užsienio, jo lenkiškas (tiksliau heteroglotiškas) dienoraštis, susirašinėjimas įvairiomis kalbomis ir galiausiai tekstai, apie kuriuos verta pakalbėti ilgėliau – romanai, kuriems jis nepajėgė atsispirti. Pastarieji aprėpia ištisus papasakotus pasaulius, kurie kartais atrodo tikresni (bet kokiu atveju patrauklesni) nei kasdieninis tyrimo darbas, su savo gausybe neužbaigtų, prieštaringų užrašų, įspūdžių, duomenų, kuriuos reikia apjungti ir suderinti. Malinowskis nutveria save bandant „pabėgti nuo" Trobriando salų tikrovės „į Tekerėjaus Londono snobų kompaniją, smagiai žengti paskui juos didmiesčio gatvėmis". (Apie eskapistinius etnografų skaitinius lauko tyrimų vietoje galima būtų parašyti atskirą esė.)

Galima įžvelgti įdomią, nors ir netiesioginę analogiją tarp romanų, kuriuos „ryja" Malinowskis, ir Towserio *Tyrimo* – kitos nepaprastai patrauklios fikcijos, pasirodančios pačiame painaus patyrimo centre. Towserio knyga parodo, jog įmanoma kalbėti tiesą asmeniškai ir autentiškai, ir kad rašymas (nuostabus buvimas nesant) gali tapti išsigelbėjimu. Bet Towseris, kaip ir Malinowskio romanai, yra ir gundytojas – atitraukia Marlow nuo jo darbo, nuo jo garlaivio, įtraukia į svaiginančių svajonių sūkurį. Tokie skaitiniai yra vieta, kur atrandama trokštama bendrija, kur susitapatinus su fikciniu literatūriniu balso ar pasaulio visetu galima atkurti koherentišką subjektyvumą. Towseris ir romanai nurodo perspektyvų būdą, kaip įveikti fragmentiškumą – ne sužavėtam skaitytojui, bet uoliai dirbančiam, kūrybiškam rašytojui. Malinowskis gelbstisi kurdamas realistines kultūrines fikcijas – *Argonautai* buvo pirmoji tokia fikcija, atnešusi jam tikrą pripažinimą. Tiek romanuose, tiek etnografijose „aš" kaip autorius vaizduoja skirtingus diskursus ir scenas iš tikroviško pasaulio.

Pabiri, nesusieti su visuma tekstai *Tamsos širdyje* ir *Dienorašty-je* yra pasaulio šukės – kaip ir lauko tyrimų užrašai jie nesiderina tarpusavy. Šias šukes reikia *sudėlioti* į nuoseklų paveikslą. Norint sutvarkyti užgriozdintą rašymo stalą reikia atrinkti, apjungti, perrašyti (o tai reiškia išbraukyti) šiuos tekstus. Tokio darbo vaisius yra autentiškos fikcijos – tokios kaip Malinowskio *Argonautai* bei gausybė Trobriando salų etnografijų ir Conrado *Almayerio beprotybė* bei *Tamsos širdis* – pirmasis jo šedevras, gimęs po ilgo darbo mokantis rašyti knygas anglų kalba. Akivaizdu, jog tai skirtingi rašymo patyrimai: etnografiniai darbai turi ir panašumų su romanais, ir skiriasi nuo jų. Bet abiems patyrimams būdingas vienas svarbus bendras bruožas – jie abu vaizduoja fikcinės savikūros procesą reliatyvioje kultūros ir kalbos sistemoje, kurią aš vadinu etnografine. *Tamsos širdis* šį procesą vaizduoja ir kreipia į jį dėmesį su ironija. *Argonautai* – ne tokia refleksiška knyga, bet irgi kuria kultūrinę fikciją ir skelbia naujo autoritetingo personažo – Bronislavo Malinowskio, naujoviško antropologo – atsiradimą. Šis personažas, turintis, Malinowskio žodžiais tariant, „etnografinės magijos" dovaną, naujo pobūdžio įžvalgą ir patirtį, atsirado, tiesą sakant, ne lauko tyrimų vietoje. Šis personažas ne reprezentuoja, o racionalizuoja lauko tyrimų patyrimą. Tai aiškiai parodo *Dienoraštis*, nes lauko tyrimai, kaip ir dauguma panašių tyrimų buvo ambivalentiškas ir nevaldomas procesas. Painus subjektyvumas, kurį jis fiksuoja, labai skiriasi nuo *Argonautuose* inscenizuoto ir nupasakoto subjektyvumo. Kai *Dienoraštis* 1967 m. buvo pirmą kartą publikuotas, šis skirtumas apstulbino skaitytojus, nes autoritatyvaus dalyvaujančio stebėtojo su jam būdinga nuostata suprasti

„kitą“ iš simpatijos pozicijų *Dienoraštyje* tiesiog nematyti. Priešingai, jame matyti akivaizdžiai ambivalentiški jausmai trobriandiečių atžvilgiu, empatija sumišusi su troškimu ir pasibjaurėjimu – tai, ko niekur nerasime *Argonautuose*, kur viešpatauja supratingumas, skrupulingumas ir kilnumas.

Kyla pagunda iškelti teiginį, kad etnografinis supratimas (koherentiška simpatijos ir hermeneutinio įsipareigojimo pozicija) veikiau laikytinas etnografinio *rašymo* vaisiumi nei konsistencine etnografinio *patyrimo* kokybe. Bet kokiu atveju tai, ką rašydamas darė Malinowskis tuo pat metu buvo ir (1) literatūrinis trobriandiečių išradinėjimas remiantis gausybe lauko tyrimų užrašų, dokumentų, prisiminimų ir t. t., ir (2) naujos visuomeninės figūros – antropologo kaip lauko tyrėjo – kūrimas (šį jo darbą tęsė ir plėtojo Margaret Mead ir kiti). Verta pastebėti, kad antropologo kaip dalyvaujančio stebėtojo personažas nebuvo profesinis idealas, apie kurį Malinowskis svajojo *Dienoraštyje* (jo svajonių antropologas turėjo būti riteriškas, priklausyti „Karališkosioms draugijoms“, propaguoti „Naująjį Humanizmą“ ir panašiai). Tai veikiau buvo retrospektyvaus teksto (*Argonautų*) konstravimo įrankis. Jungdamas antropologiją su lauko tyrimais, Malinowskis sukūrė išsamiausią, geriausią pasakojimą, kokį buvo galima sukurti duotomis aplinkybėmis.

Tokie samprotavimai galiausiai atveda mus prie problemos, su kuria susiduriama nagrinėjant beveik visus Malinowskio etnografinius darbus. Vis gausėjant analitinių ataskaitų apie lauko tyrimus ir atvirų lauko tyrėjų pasakojimų apie savo darbą, mes vis daugiau ir daugiau žinome apie lauko tyrimų patyrimą ir apie tai, su kokiais sunkumais susiduriama juos atliekant. Tačiau pats etnografijų rašymo procesas lieka neaiškus ir neišanalizuotas. Šiek tiek žinome apie Malinowskio tyrimus Trobrian-

dų salose 1914–1921 m., bet faktiškai visiškai nežinome, ką jis veikė Kanarų salose 1920–1921 m. (Tuo metu jis rašė *Ramiojo vandenyno vakarinės dalies argonautus*.)

Dienoraštis palieka mus netikrumo būsenoje. Tekstas staiga nutrūksta – kaip sužinome iš šykščių užuominų, kai Malinowskis bando tęsti dienoraščio rašymą, tai – ženklas, jog atėjo žinia apie motinos mirtį. Atsiranda sielvartingas sakinys: „Išties esu silpno būdo“. Tyla. Po trejų metų Malinowskis vėl pasirodo kaip *Argonautų*, naujo tipo antropologų-lauko tyrėjų statuto autorius. Kas per tą laiką įvyko? Panašiai kaip Conradas, „dezertyravęs“ iš Afrikos ir laukdamas sėkmės, kuri jį aplankė išleidus *Tamsos širdį*, Malinowskis nusprendė, jog reikia (1) atsidėti kūrybiniam darbui, (2) atsidėti šeimai ir (3) rašyti tam tikram skaitytojų ratui, pasirinkus tam tikrą kalbą ir kultūrą.

Kanarų salose rutuliojasi intriguojanti gelbėjimosi – rašymu – scena. Malinowskis vyksta čia dėl sveikatos, bet jo pasirinkimas nulemtas iš anksto. Kyla pagunda žiūrėti į šią vietą kaip į tolimiausio Europos pakraščio paribį, puikiai tinkantį išplėštam iš savo aplinkos lenkui, kuris rašo Ramiojo vandenyno salų etnografiją. Tačiau svarbiau yra tai, kad jis jau anksčiau buvo lankęsis Kanarų salose, atostogaudamas su motina. Ir štai jis vėl čia atvyksta su savo žmona rašyti savo pirmąjį svarbų veikalą. Dabar jis gyvena tarsi surogatinį gyvenimą, kuris susideda iš daugybės kompromisų ir pakaitalų. Malinowskiui, kaip ir Conradui, iš šių pakaitalų esmingiausi trys: (1) šeimos pakaitalas – žmona pakeičia motiną, (2) gimtosios kalbos pakaitalas – anglų kalba ir (3) tiesioginio žodinio bendravimo pakaitalas – užrašai ir rašytiniai tekstai. Galiausiai pirmenybė suteikiama sutartiniam vienos – anglų – kalbos kodui. Gimtoji kalba traukiasi, ir (čia padėtis asmeninių ir politinių dalykų sferoje sutampa) domi-

nuoti pradeda anglų kalba – kuri tampa įrankiu reprezentuoti ir interpretuoti tekstus kirivinų kalba. Santuoka nulemia kultūrinę priklausomybę. Nuoširdaus bendravimo troškimas užleidžia vietą žaidimui rašytiniais pakaitalais. Nėra abejonių, jog šie pasirinkimai ir pokyčiai iš dalies lėmė, kad Malinowskio darbo Kanarų salose vaisiai susilaukė tokio pasisekimo. Malinowskio *Dienoraštis* nutrūksta mirus jo motinai; *Argonautai* jam yra gelbėjimosi ratas, kultūros aprašymas[37].

Dar keletas baigiamųjų pastabų apie dabartinį etnografinių veikalų autoriaus statusą: kai Malinowskio *Dienoraštis* buvo išleistas pirmą kartą, jis atrodė skandalingas. Kultinis antropologas, *Argonautų* autorius, iš tiesų ne visuomet užjaučiamai, geranoriškai žiūrėjo į savo informantus; lauko tyrimų vietoje jam labai dažnai nepavykdavo išlaikyti dvasinės pusiausvyros ir bešališkumo; pasakojimas apie etnografinį tyrimą, įtrauktas į monografiją, buvo stilizuotas ir selektyvus. Šie faktai, kartą patekę į viešuosius antropologijos mokslo analus, supurtė kultūrinio reliatyvizmo kaip stabilaus subjektyvumo, „aš" – suprantančio ir reprezentuojančio kultūriškai kitą – žiūros taško fikciją. Po *Dienoraščio* pasirodymo kultūrų savitarpio supratimas pasirodė esąs retorinis konstruktas – ramiam, racionaliam supratimui trukdė jausmų dvilypumas ir galia.

[37] Būtų įdomu sistemingai paanalizuoti, kaip iš heteroglotiško lauko tyrimų kontaktų patyrimo etnografai konstruoja tekstus, kuriuose pasitelkiant dominuojančią kalbą sisteminamos, reprezentuojamos arba į ją verčiamos kitos kalbos. Šių tariamai neutralių kultūrinio vertimo proceso politinį ir istorinį turinį leidžia pažinti Talal Asado įsitvirtinusios, struktūrinės kalbų nelygybės koncepcija (Asad, 1986).

Prisiminkime tūžmingo Kurtzo postskriptumo – „Naikinkite visus tuos gyvulius!“ – likimą *Tamsos širdyje*. Marlow nuplėšia tą demaskuojantį, tiesą atskleidžiantį prierašą, prieš atiduodamas Kurtzo pranešimą apie laukinius papročius Belgijos spaudai. Tai iškalbingas poelgis, verčiantis iškelti keblų klausimą apie Malinowskį ir antropologiją: kas visuomet yra „atplėšiama“, kad būtų galima konstruoti viešą, tikrovišką diskursą? Nuo *Argonautų* buvo „atplėštas“ ir perrašytas *Dienoraštis*, siekiant suteikti viseto bruožų kultūrai (Trobriandų saloms) ir „aš“ (mokslininkui etnografui). Taigi lauko tyrimais pagrįstos antropologijos disciplina, formuodama savo autoritetą konstruoja ir rekonstruoja kultūriškai koherentišką kitą ir savąjį interpretuojantį „aš“. Nors ši etnografinė savikūra suponuoja nutylėjimo melą, ji taip pat įgalina ir įtaigiai sakyti tiesą. Bet panašiai kaip Marlow pasakojimas ant „Nellie“ denio, kultūros aprašymo tiesa yra reikšminga tik tam tikroms, ribotoms interpretacinėms bendrijoms tam tikromis, laikinomis istorinėmis aplinkybėmis. Taigi „atplėšimas“, primena mums Nietzsche, tuo pat metu yra ir cenzūros, *ir* reikšmingo kūrimo, nekoherentiškumo ir prieštaringumo įveikimo aktas. Geriausios etnografinės fikcijos, tokios kaip Malinowskio *Argonautai*, atspindi sudėtingą, painią tikrovę, bet jų pateikiami faktai, kaip ir visuose humanitariniuose moksluose, yra klasifikuoti, kontekstualizuoti ir papasakoti sutirštinant spalvas.

Pastaruoju metu atsirado naujos etnografinio realizmo formos – labiau dialogiškos ir savo pasakojimo stiliumi mažiau definityvios. „Aš“ ir „kito“, kultūros ir jos interpretatorių esybių paveikslus jos vaizduoja švelnesniais potėpiais. Iš pačių etnografų, kurie persvarstė etnografinį autoritetą ir etnografinę retoriką, paminėčiau tik tris (kuriuos Cliffordas Geertzas labiausiai

sukritikavo skaitydamas provokuojančių paskaitų apie etnografijos rašymą ciklą): Paulą Rabinową, Keviną Dwyerį ir Vincentą Crapanzano[38]. (Už pagyrūniškumo nuodėmę Geertzas juos pavadino „Malinowskio vaikais".) Pagal juos galima spręsti apie daugelį kitų etnografų, dabar dirbančių tekstinių eksperimentų srityje akademinės etnografijos paribyje[39]. Sakiau, kad antropologija dar laukia savo Conrado. Šiuolaikiniai eksperimentuotojai įvairiais būdais atlieka jo vaidmenį. Kartais tvirtai, kaip Conradas, kartais susvyruodami, kaip ir pats Geertzas, jie balansuoja tarp realizmo ir modernizmo. Šių eksperimentuotojų darbuose atsispindi veriantis jausmas, jog visi kultūros aprašymai (ir visi kultūros aprašinėtojai) priklauso nuo atsitiktinių aplinkybių ir paklūsta nusistovėjusiems požiūriams.

Šie autorefleksijos dovaną turintys rašytojai, dalyvaudami bendrame etnografinio subjektyvumo ir kultūrų aprašymo projekte, renkasi ironišką poziciją. Jie, kaip ir visi mes, stovi ant netvirto istorinio pamato, ten, iš kur galime pradėti analizuoti tą ideologinę matricą, kuri pagimdė etnografiją, kultūros apibrėžimų gausą ir „aš", stovintį prieštaringų reikšmių pasaulių kryžkelėje ir jiems tarpininkaujantį. (Pavadinę šį istorinį pagrindą, pavyzdžiui, postkolonializmu arba postmodernizmu, nedaug ką tepaaiškintume – nebent tik įvardintume tai, ko, kaip galima

[38] Geertzo paskaitos „Darbai ir gyvenimai: antropologas kaip autorius" („Works and Lives: The Antropologist as Author", 1983) dar neišleistos iki šiol. Fragmente apie sakytinę prezentaciją aptariu dalykus, apie kuriuos kalbėdamas Geertzas pirmiausia remėsi Rabinowo (1977), Crapanzano (1980) ir Dwyerio (1982) veikalais.

[39] Šio diskurso, aišku, negalima įsprausti į antropologijos mokslo ar jo paribių rėmus; tokie terminai kaip *refleksyvus* ar *dialogiškas* jo irgi adekvačiai nenusako. Plačiau apie tai žr. Marcus ir Cushman, 1982; Clifford, 1986a ir šios knygos 1 skyrių.

tikėtis, daugiau nebebus.) Iš tiesų dauguma šiandien rašančių ir hermeneutinę savimonę turinčių etnografų darbai neatsilieka nuo Conrado *Tamsos širdies*, bent jau vaizduodami naratyvinį autoritetą. Jie rodo į problemišką kitą pasakotoją ant „Nellie" denio, tarsi sakydami kartu su Marlow: „Žinoma, jūs, bičiuliai, čia galit įžiūrėti daugiau, negu aš mačiau tada. Jūs matot mane, o mane jūs pažįstat".

ANTRA DALIS: Vietos pakeitimai

Parduotuvė Gobelenų prospekte. Trečiasis dešimtmetis.
Eugène Atget fotografija.

Sukergti dvi, atrodytų, nesuderinamas realybes
tokiu aspektu, kuris joms akivaizdžiai netinka...

MAX ERNST,
„KOKS KOLIAŽO MECHANIZMAS?"

4. Apie etnografinį siurrealizmą

André Bretonas dažnai tvirtindavo, kad siurrealizmas yra ne doktrina ir ne kokia nors konkreti idėja, o veikla. Šiame skyriuje nagrinėsiu etnografinę veiklą, kuri, kaip ir visų kitų rūšių veiklos, vyksta specifinėmis kultūrinėmis ir istorinėmis aplinkybėmis. Daugiausia dėmesio skirsiu etnografijai ir siurrealizmui tarpukario Prancūzijoje. Nagrinėti šias veiklos rūšis kartu – kartais jų nė neatskiriant – reiškia kvestionuoti visuotinai pripažintą požiūrį, kas jas skiria, ir kas joms bendra. Man rūpi ne tiek pavaizduoti intelektualinę ar meninę tradiciją, kiek pakeliauti kai kuriais jos šunkeliais, kuriais žengiantys žmonės laikosi labai svarbios modernios pozicijos kultūrinės tvarkos atžvilgiu. Nors kartais vartoju įprastinius terminus neįprasta reikšme, mano tikslas yra atlikti retrospektyvinį įsitvirtinusių apibrėžimų pjūvį ir, jei įmanoma, atkurti situaciją, kai etnografija dar buvo kažkas neįprasta, o siurrealizmas dar nebuvo neabejotinai priskiriamas šiuolaikinio meno ir literatūros sferai.

Nagrinėjamos pozicijos kultūrinės tvarkos atžvilgiu neįmanoma tiksliai apibrėžti. Tiksliau būtų ją pavadinti modernistine nei modernia; jos šalininkams labiausiai rūpi kultūros vertybių fragmentavimo ir sugretinimo problemos – ir galimybės. Jų atkerėtoms akims stabili kolektyvinių reikšmių tvarka atrodo sukonstruota, dirbtinė, o dažnai iš esmės ideologiška ar represyvi. Tas normalumas arba sveikas protas, kuris gali įstumti į beprotybę ištisas imperijas arba reguliariai sukelti pasaulinius karus, yra suvokiamas kaip priešiška realybė, kurią reikia ardyti, parodijuoti, bandant peržengti jos ribas. Pabandysiu paaiškinti, kodėl etnografinę veiklą derėtų sieti su šiuo kritiniu požiūriu, paprastai priskiriamu menininkams avangardistams. Prancūzijoje išliko glaudesni nei kitose šalyse modernių humanitarinių mokslų ryšiai su literatūros bei meno pasauliu, ir kultūrinio gyvenimo šiltnamyje Paryžiuje jokia visuomenės ar meno tyrinėjimo sfera negalėjo ilgam užsidaryti savo disciplinos ribose ir išvengti išorinės įtakos ar iššūkių. Kaip matysime, trečiajame ir ketvirtajame dešimtmetyje etnografijos ir siurrealizmo raida turėjo daug bendra.

Terminą *siurrealizmas* vartoju plačiąja prasme, norėdamas apibrėžti estetiką, kuri vertina fragmentus, keistus rinkinius, netikėtus sugretinimus – kuri siekia sužadinti neįprastų realybių, slypinčių erotizmo, egzotikos ir pasąmonės sferose, apraiškas. Akivaizdu, jog būtų neteisinga apsiriboti Bretono grupe; todėl čia nenagrinėsime siurrealistinio judėjimo – su jo manifestais, schizmomis ir ekskomunikacijomis – siaurąja prasme. Iš tiesų asmenys, apie kuriuos kalbėsiu, geriausiu atveju buvo Bretono pakeleiviai arba disidentai, nutraukę su juo ryšius. Nepaisant to, jiems irgi būdinga ta bendra pozicija, kurią aš vadinu siur-

realistine[40] – painūs požiūriai, kurie čia supaprastinami, siekiant išskirti jų etnografinę dimensiją. Etnografija ir siurrealizmas nėra stabilūs visetai, todėl mano tyrimo objektas nėra dviejų lengvai atskiriamų tradicijų susipynimas[41]. Be to, užsibrėždamas sau tikslą bandžiau neapsiriboti vien prancūzų kultūros konjunktūra trečiajame ir ketvirtajame dešimtmetyje. Meno ir mokslo (ypač humanitarinių mokslų) ribos yra ideologiškai sąlygotos ir kintančios, o intelektualinė istorija pati prisideda prie jų kitimo. Jų žanrai nėra įtvirtinti kartą ir visiems laikams. Besikeičiantys meno ar mokslo apibrėžimai turi provokuoti naujų retrospektyvinių visetų, naujų idealių tipų iškėlimą istoriniam aprašymui. Šia prasme etnografinis siurrealizmas yra utopinis konstruktas, pareiškimas apie kultūrinės analizės – ir praeityje, ir ateityje – galimybes.

Etnografinis siurrealumas

Walterio Benjamino esė *Pasakotojas* (*The Storyteller*) aprašomas perėjimas nuo tradicinio komunikacijos būdo, pagrįsto nuosekliu žodiniu naratyvu ir patyrimo perteikimu, prie kultūrinio

[40] Panašiai kaip aš – plačiai – šį terminą vartoja ir Susan Sontag (1977): ji siurrealizmą suvokė kaip moderniaisiais laikais plačiai paplitusią, galbūt netgi dominuojančią jautrumo atmainą. Argumentų, kuriais grindžiamas šios konkrečios tradicijos, kurią aš aptariu, skyrimas nuo Bretono siurrealistinio judėjimo, rasime: Jamin, 1980. Patikslinimą šiam skyriui, griežtų siurrealizmo ir etnografijos apibrėžimų rasime: Jamin, 1986.

[41] XX a. socialinių mokslų ir avangardizmo pagrindų bendrumo tyrimai vis dar tėra gemalo stadijoje. Todėl mano aptarimas labai preliminaraus pobūdžio. Prancūziškojo konteksto aptarimų rasime: Boon, 1972; Duvignaud, 1979; Hollier, 1979; Jamin, 1979, 1980; Lourau, 1974 ir Tiryakian, 1979.

stiliaus, kuriam būdingas „informacinis“ sprogimas – fotografijos, laikraščių pranešimai, šiuolaikinio miesto sukeliamas percepcinis šokas. Benjaminas pradeda savo esė nuo Pirmojo pasaulinio karo:

> Karta, kuri važinėjo į mokyklą arklio traukiamu tramvajumi, dabar stovėjo po atviru dangumi užmiestyje, kur pasikeitė viskas, iškyrus debesis, o po debesimis, naikinančių srautų ir sprogimų niokojamame lauke – stovi mažytis, trapus žmogaus kūnelis (1969: 84).

Realybė jau nėra duota, natūrali, pažįstama aplinka. „Aš“, atkirstas nuo savo koordinačių sistemos, turi ieškoti prasmės, kur tik įmanydamas – tokios keblios padėties pagimdytos kraštutinai nihilistinės nuotaikos yra siurrealizmo ir moderniosios etnografijos pamatas. Pirmosios Benjamino modernaus pasaulio literatūrinės ir meninės refrakcijos puikiai žinomos: tai Baudelaire'o miesto *flâneur,* Rimbaud sistemingi jusliniai tvarkos trikdymai, analitinė realybės dekompozicija, pradėta Cézanne ir užbaigta kubistų, ir, be abejo, Lautréamonto žymusis grožio apibrėžimas – „šansas ant skrodimo stalo pamatyti siuvimo mašiną ir lietsargį“. Suvokti kultūrą ir jos normas – grožį, tiesą, realybę – kaip dirbtines kompozicijas, kurias galima tirti žvelgiant nešališko analitiko žvilgsniu ir lyginti su kitomis galimomis kompozicijomis, – tai būdingiausias etnografinio požiūrio bruožas.

Savo klasikinėje studijoje *Siurrealizmo istorija* (1965) Maurice'as Nadeau pabrėžė, jog siurrealizmo judėjimo įkūrėjus – Bretoną, Eluardą, Aragoną, Péretą, Soupault – smarkiai paveikė karo laikų patyrimas, suformuodamas jų nuostatas. Po Europos nuopuolio į barbarybę ir akivaizdaus pažangos ideologijos bankroto, po to, kai paaiškėjo atotrūkis tarp apkasų patyri-

mo ir oficialių heroizmo bei pergalės kalbų, po to, kai išryškėjo XIX a. romantinių retorinių konvencijų nepajėgumas reprezentuoti karo realybę, pasaulis ilgam tapo siurrealistiškas – šį terminą 1917 m., ką tik išlipęs iš apkasų, rašydamas laišką nukalė Guillaume'as Apollinaire'as. Jo *Kaligramos* (1918: 341) laužyta forma, aštriai atkreipdamos dėmesį į suvoktą pasaulį, skelbė pokario estetiką:

Pergalė aukščiau visko
Bus matyti aiškiai iš toli
Bus matyti viskas
Lyg čia pat
Ir viskam bus duotas naujas vardas

Tuo tarpu Fernandui Légerui karas sužadino kitokius jausmus.

> Karas man, kaip kareiviui, leido užčiuopti pačią mechaniškos atmosferos esmę. Čia aš suvokiau fragmento grožį. Pajutau naują realybę mašinos sraigtelyje, įprastuose daiktuose. Pabandžiau atrasti plastinę šių mūsų modernaus gyvenimo fragmentų vertę[42].

Prieš karą Apollinaire'as išpuošė savo studiją afrikietiškais „fetišais" ir savo ilgame eilėraštyje *Zona* šiuos objektus apibūdino kaip *des Christ d'une autre forme et d'une autre croyance**. Paryžiaus avangardistams Afrika (ir kiek mažiau Okeanija bei Amerika) tapo kitokių formų ir kitokių tikėjimų šaltiniu. Iš to kyla antrasis etnografų siurrealistų pozicijos elementas – įsi-

[42] Cituojama iš Sontag veikalo (1977: 204). Savo kandžioje knygoje *Didysis karas ir šiuolaikinė atmintis* (*The Great War and Modern Memory,* 1975) Paulis Fussellas taip pat pabrėžia, kad Pirmasis pasaulinis karas kartai tapo iniciacija į fragmentuotą, „modernistinį" pasaulį.

* kitos formos ir kito tikėjimo Kristus (*pranc.*) – vert.

tikinimas, kad „kitas“ (tiek sapnų, tiek fetišų, tiek Lévy-Bruhlio *mentalité primitive* pavidalu) yra svarbus šiuolaikinių tyrimų objektas. Priešingai nei XIX a. egzotizmas, kuris rėmėsi daugiau ar mažiau patikima kultūrine tvarka ieškodamas laikino *frisson*, neįprasto patyrimo trumpam, modernus siurrealizmas ir moderni etnografija pradėjo nuo labai abejotinos realybės. „Kiti“ dabar atrodė kaip rimtos žmogiškumo alternatyvos. Kai menininkai ir rašytojai po karo pradėjo naujoviškai dėlioti kultūros fragmentus, jiems atsivėrė be galo plačios šių fragmentų pasirinkimo galimybės. „Primityvios“ planetos visuomenės tapo vis lengviau pasiekiamais išteklių šaltiniais estetikai, kosmologijai ir mokslui. Norint pasinaudoti atsivėrusiomis galimybėmis reikėjo kažko daugiau nei senasis orientalizmas – reikėjo modernios etnografijos. Pokario situaciją struktūriškai daugiausia nulėmė ironiškas kultūros patyrimas, nes kiekvienam lokaliniam papročiui ar lokalinei tiesai visada atsirasdavo egzotiška alternatyva, su kuria juos buvo galima sugretinti ar supriešinti. Egzistavo ne tik įprasta realybė – po ja (psichologiškai) ir už jos (geografiškai) visada buvo galima atrasti kitą realybę. Situacijoje ironiją jautė ne tik siurrealistai, bet ir etnografai reliatyvistai.

Akivaizdu, jog terminas *etnografija*, ta prasme kaip jį čia vartoju, reiškia visai ne empirinį tyrimo metodą, kuris Prancūzijoje vadinamas etnologija, Anglijoje – socialine antropologija, o Amerikoje – kultūrine antropologija. Sakydamas „etnografija“ turiu galvoje bendresnį kultūrinį polinkį, kuris labai būdingas moderniajai antropologijai ir susieja šį mokslą su XX a. menu bei literatūra. Būti etnografu reiškia užimti būdingą dalyvaujančio stebėjimo poziciją tarp atitolintos, susvetimėjusios kultūrinės realybės artefaktų. Siurrealistai gyvai domėjosi egzotiškais pasauliais, prie kurių jie priskyrė ir tam tikrą Paryžių. Jų

pozicija panaši į tą, kurią užima lauko tyrėjas, besistengiantis padaryti neįprastus dalykus suprantamais, bet jų tikslai buvo visiškai priešingi – atitolinti įprastus dalykus ir padaryti juos nepažįstamus. Šis kontrastas iš tiesų atsiranda dėl nepaliaujamo įprastumo ir svetimumo žaismo, o etnografija ir siurrealizmas yra du jo elementai. Šis žaismas yra esminga šiuolaikinės kultūrinės situacijos, kurią aš pasirinkau kaip savo pasakojimo foną, sudedamoji dalis.

Miesto pasaulis Louiso Aragono *Payson de Paris* ar Bretono *Nadja* buvo netikėtų ir reikšmingų dalykų pasaulis – reikšmingų tuo, kad susidūrus su jais buvo galima numanyti po nykios realybės kiautu egzistuojant kitą, stebuklingą pasaulį, pagrįstą kitokiais klasifikacijos ir tvarkos principais. Siurrealistai dažnai užsukdavo į *Marché aux Pauces,* didžiulį „blusų" turgų Paryžiuje, kur buvo galima atrasti kultūros artefaktų, sujauktų ir naujai sutvarkytų. Jei pasisekdavo, iš ten galėdavai parsinešti kokį nors keistą ar netikėtą daiktą, meno kūrinį, niekur nepritaikomą „įrenginį," tokį kaip Marcelio Duchampo dėžė buteliams, arba *objets sauvages**, skulptūrėles iš Afrikos ar Okeanijos. Šie objektai – išplėšti iš savo funkcinio konteksto – buvo privalomi avangardisto studijos atributai.

Nagrinėjant siurrealistų „etnografų" praktikas – ir jų ekscesus – geriausia susilaikyti nuo skeptiškumo. Svarbu suprasti, kad jie priėmė kultūrą rimtai, kaip ginčijamą realybę, išjuokdami bei trikdydami jos tvarką. O norint perprasti aplinką, kuri gimdė ir kreipė atsirandančią Prancūzijos mokslinę tradiciją, žinoti jų požiūrį tiesiog būtina. Apskritai nederėtų lengva ranka atmesti siurrealizmą kaip lengvabūdišką, palyginus su etnografi-

* laukiniai objektai (*pranc.*) – vert.

jos mokslo sėrieux. Ryšys tarp antropologinių tyrimų ir literatų bei menininkų ieškojimų, visuomet buvęs stiprus šiame šimtmetyje, turėtų būti paanalizuotas išsamiau. Siurrealizmas – laimei ar nelaimei – yra slaptas etnografijos dalininkas XX a. išraiškos bei reikšmės pagrindų aprašymo, analizės ir išplėtimo projekte.

Maussas, Bataille'is, Métraux

Paryžius, 1925-ieji: *Revue nègre* Eliziejaus laukų teatre šį sezoną susilaukė didžiulio pasisekimo, lipdamas ant kulnų W. H. Wellmono Pietų sinkopuotam orkestrui. Negrų religinės giesmės ir *le jazz* pakerėjo avangardistus buržua, kurie ištisus vakarus šlaistosi po negrų barus ir linguoja pagal naujus ritmus, ieškodami ko nors primityvaus, *sauvage**... ir absoliučiai modernaus. Paryžiaus stileivos pamišę dėl pulsuojančių bandžos garsų ir jausmingosios Josephine Baker, „atsiduodančios čarlstono ritmams" (Leiris 1968: 33).

Paryžius, 1925-ieji: Universiteto mokslininkų branduolys – Paulis Rivet, Lucienas Lévy-Bruhlis ir Marcelis Maussas – įkuria Etnologijos institutą (Institut d'Ethnologie). Prancūzijoje atsiranda pirmoji organizacija, kurios svarbiausias uždavinys rengti profesionalius lauko tyrėjus ir populiarinti etnografijos mokslą.

Paryžius, 1925-ieji: Pirmojo siurrealistų manifesto išvakarėse šis judėjimas pagarsėja. Prancūzija įsivelia į miniatiūrinį karą su sukilėliais marokiečiais, kovojančiais prieš jos kolonijinę valdžią; Bretonas ir kompanija simpatizuoja sukilėliams. Per ban-

* laukinis (*pranc.*) – vert.

ketą poeto simbolisto Saint-Pol-Roux garbei kyla peštynės tarp siurrealistų ir konservatyvių patriotų. Svaidomasi įžeidimais, skamba šūkis *Vive l'Allemagne!** Philippe'as Soupaultas supasi ant šviestuvo, spardydamas butelius ir stiklus. Michelis Leirisas jau stovi prie atviro lango, priešais augančią minią ir deda į šuns dienas Prancūziją. Riaušės tęsiasi; Leirisą, vos nenulinčiuotą, areštuoja ir nutempia policija (Nadeau 1965: 112–114).

Šiuos tris įvykius sieja ne vien tik data. Pavyzdžiui, kai Leirisas, kurio žodžius apie Josephine Baker ką tik citavau, paliko siurrealistų judėjimą trečiojo dešimtmečio pabaigoje, ieškodamas galimybių praktiškiau pritaikyti savo naikinantį literatūrinį talentą, jis, neilgai svarstęs, nutarė studijuoti pas Maussą Etnologijos institute ir tapti etnografu Afrikoje, pirmosios prancūzų stambios lauko ekspedicijos, 1931–1933 m. misijos Dakaras–Džibutis dalyviu. Mokslinė ar, bent jau, akademinė etnografija dar nebuvo subrendusi. Jos vystymasis ketvirtojo dešimtmečio pradžioje ir tokie pasiekimai kaip plačiai išreklamuota ekspedicija Dakaras–Džibutis buvo trečiojo dešimtmečio siurrealizmo tąsa. Riveto organizaciniai gebėjimai ir Mausso dėstymas buvo lemiantys šio vystymosi faktoriai. Rivetas daug prisidėjo kuriant etnografines institucijas, o didžiausias jo pasiekimas buvo Žmogaus muziejaus įkūrimas; jo nuopelnus aptarsiu šiame skyriuje kiek vėliau. Sunkiau nupasakoti didžiulį Mausso indėlį, kurį jis padarė skaitydamas įkvepiančias paskaitas studentams Aukštųjų studijų praktinėje mokykloje (École Practique des Hautes Études) ir Etnologijos institute.

Beveik visi žymūs prancūzų etnografai iki šeštojo dešimtmečio vidurio – išskyrus garsųjį Lévi-Straussą – pasirinko etnogra-

* tegyvuoja Vokietija! (*pranc.*) – vert.

fo kelią įkvėpti Mausso. Iš šių dienų intelektualinio režimo perspektyvos, kai labai svarbu turėti paskelbtų darbų ir kai kiekviena vertinga idėja paprastai saugoma kitam straipsniui ar monografijai, didžiulė energija, kurią Maussas atiduodavo darbui Aukštųjų studijų mokykloje, stulbina, netgi jaudina. Pažvelgę į mokyklos *Annuaire,* kur užrašytos kursų santraukos, matome, kokie nepaprasti mokslo lobiai, kaip kruopščiai išanalizuotos žinios buvo metų metais, be pasikartojimų, perteikiamos saujelei studentų – didelė jų dalis taip ir liko niekur daugiau neskelbtos. Be galo platus Mausso skaitomų paskaitų temų spektras – jis aprėpė ir Sibiro šamanizmą, ir Australijos aborigenų žodinę poeziją, ir Polinezijos bei Indijos vakarų pakrantės ritualus, – atskleidžia gilų rytų religijų ir klasikinės antikos pažinimą. Mausso esė, kuriose pusę teksto sudarydavo nuorodos, skaitytojas matys, kokia šaltinių gausa jis rėmėsi, bet pasiges jo sąmojo ir išraiškos, jo gyvo bendravimo su auditorija.

Maussas dirbo tiriamąjį mokslinį darbą. Jis dėstė rinktinei studentų grupei. Ketvirtajame dešimtmetyje būrelis entuziastų, tarp kurių buvo ir madingos egzotikos mėgėjų, ir etnografų, besirengiančių imtis lauko tyrimų (kai kurie iš egzotikos mėgėjų ilgainiui tapo etnografais ir taip pat ėmė rengtis lauko tyrimams), sekiojo paskui Maussą iš auditorijos į auditoriją. Aukštuosiuose kursuose (Hautes Etudes), Etnologijos institute, o vėliau Prancūzijos koledže (Collège de France) jie dalyvavo jo rengiamose mokslingose, daugiažodėse ir visuomet provokuojančiose išvykose po pasaulio kultūrinę įvairovę. Mausso paskaitos nebuvo teorijų perpasakojimas. Etnografiniam faktui jis skyrė ypatingą dėmesį, paprastai leisdamasis į nesusijusius su tema ekskursus, ir mokėjo išskirti reikšmingas detales. Nors pats jis lauko tyrimų niekada nevykdė, Maussui

puikiai pavykdavo įtikinti jų imtis studentus (žr. Condominas, 1972a, b; Mauss, 1947).

Iš Mausso esė „Kūno technikos“ (Techniques of the Body, 1934) galima numanyti, kaip jis kalbėdavo. Štai keletas eilučių iš ilgo sąrašo, kuriame išvardinta, kaip skirtingose pasaulio dalyse žmonės naudojasi savo kūnu:

> Vaikams įprasta tupėti. Mes jau nebemokame tupėti. Manau, jog tai mūsų rasės, mūsų civilizacijų, visuomenių kvailumo ir nepilnavertiškumo požymis.
>
> Manyti, kad miegas yra natūralus dalykas, visiškai neteisinga.
>
> Nėra nieko nuostabiau nei žiūrėti, kaip Kabylie įsispyręs į savo *babouches* lipa žemyn laiptais. Kaip jis nepameta savo šlepečių? Bandžiau jį stebėti ir pavaikščioti taip pats. Man nieko neišeina. Taip pat nesuprantu, kaip moterys gali vaikščioti avėdamos aukštakulniais batais.
>
> *Higiena yra natūrali kūno funkcija*. Galėčiau išvardinti daugybę tai patvirtinančių faktų.
>
> Galiausiai, reikia suprasti, jog šokis apsikabinus – tai šiuolaikinės europietiškos civilizacijos produktas. Tai turėtų jums parodyti, jog dalykai, kurie mums atrodo savaime suprantami, yra istoriški; visam kitam pasauliui, išskyrus mus, jie gali atrodyti pasibaisėtini (p. 374, 378, 381, 383).

Archeologas André Leroi-Gourhanas prisimena savo mokytoją kaip žmogų, keldavusį „įkvepiančią sumaištį“. Viename interviu paklaustas, ką prisimenąs apie savo mokytojo kalbėjimo būdą, jis atsakė:

Jo tylėjimą, jei taip galima pasakyti. Negaliu parodyti to tylėjimo, nemoku pamėgdžioti. Tiek daug metų praėjo, ir manasis Mausso paveikslas jau idealizuotas, bet jis taip konstravo sakinius, kad kalbėdavo apie įvairius dalykus nepateikdamas savo nuomonės kaip vienintelės teisingos ir galutinės. Kalbėdamas formuluodavo mintis aiškiai ir elastingai. Dauguma jo sakinių būdavo tušti, bet tai buvo tuštuma, kuri skatindavo ją užpildyti. Štai kodėl sakau, kad būdingiausias jo bruožas buvo tylėjimas.

Jis būdavo ypač nuostabus, kai aiškindavo autorių, tyrusių Sibire giliakų ar goldžių tauteles, tekstus. Pamenu seminarus Aukštuosiuose kursuose – mūsų būdavo ne daugiau kaip dešimt! Mes susirinkdavome apie stalą kaip šis, tik ne apie tokį ilgą; Maussas versdavo iš vokiečių į prancūzų kalbą ir komentuodavo tekstus pasitelkdamas pavyzdžius iš viso pasaulio. Jo erudicija buvo fantastiška, ir mes tai priimdavome kaip savaime suprantamą dalyką, bet paskui stebėdavomės, kaip jis įsigudrina būti toks įdomus (1982: 32).

Maussas nerašydavo knygų. Jo *Oeuvres* (1968–1969) susideda iš esė, mokslinių straipsnių, kalbų susirinkimuose, gausybės knygų apžvalgų. Sutrumpinti klasikiniai jo darbai, tokie kaip *Dovana* (*The Gift,* 1923) ir *Bendroji magijos teorija* (*A General Theory of Magic,* 1902), buvo išspausdinti žurnale *Anée sociologique.* Jo *magnum opus,* disertacija apie maldas, taip ir liko juodraščių, esė, nuotrupų ir užrašų rinkinys. Tą patį galima pasakyti ir apie kitus sintetinius jo veikalus apie pinigus ir tautą. Galbūt todėl, kad tiek daug visko buvo sukaupta jo galvoje, Mausso dėmesys lengvai nukrypdavo kitur, be to, jis prisiimdavo daugybę įsipareigojimų ir šventai jų laikydavosi. Jis nuolat skaitydavo paskaitas ir paaukojo nemažai metų, kad užbaigtų mirusių kolegų (Durkheimo, Roberto Hertzo, Henri Huberto)

darbus. Būdamas Dreyfuso šalininkas ir Jaureso tradicijos socialistas, jis rašė *L'Humanité* ir dalyvavo streikuose, rinkimuose bei populiariame universiteto studentų judėjime. Priešingai nei Durkheimas – jo gana asketiškas dėdė, – Maussas buvo draugiškas, bohemiškas ir šiek tiek *bon vivant*.

Kai kas prisimena Maussą kaip prisiekusį durkheimistą. Kiti jame įžvelgia struktūralizmo pirmtaką. Vieni jį laiko visų pirma antropologu, kiti – istoriku. Dar kiti, nurodydami, jog jis kilęs iš rabinų šeimos, kad mokėsi sanskrito, remdamiesi jo nuolatiniu domėjimusi ritualais, sieja jį su religijos tyrinėtojais, tokiais kaip jo draugai Marcelis Granetas, Hubertas ir Leenhardtas. Kai kas atkreipia dėmesį į tai, kad Maussas visada priešindavosi nusistovėjusioms pažiūroms, kiti akcentuoja, kad jis nuosekliai laikėsi socialistinių-humanistinių pažiūrų. Vieni jį laiko puikiu kabinetiniu teoretiku, kiti prisimena jį kaip įžvalgų empirinės tikrovės stebėtoją. Skirtingi požiūriai į Maussą nėra nesuderinami, bet jie niekaip nesisumuoja. Žmonės skaitydami jo veikalus ir prisimindami jį visuomet atranda kažką sava (iš Leroi-Gourhan, 1982: 32–33):

> Dvejus metus lankiau beveik visus jo kursus; mudvi su drauge – Rusijos žyde Deborah Lifchitz, kuri žuvo nacių lageriuose, – buvome susitarusios, kad kartu konspektuosimės jo paskaitas, ir tai leis palyginti konspektus ir nustatyti tikrąjį Mausso mokymo turinį. Mums niekada nepavyko užrašyti jokio koherentiško teksto, nes jis pateikdavo tokią žinių gausą, kuri visuomet baigdavosi už horizonto. Vėliau grupė buvusių studentų publikavo jo kurso užrašus. Dievuliau, jie ir mudvi su Deborah užsirašėme visiškai skirtingus dalykus! Manau, jog tai ir yra jo žavesio, kuris tiesiog pakerėdavo jo pasekėjus, paslaptis.

Iškalbingas pavyzdys, iliustruojantis, kaip plito savita, skatinanti Mausso įtaka intelektualams, yra žymaus lauko tyrėjo Alfredo Métraux, kuris trečiojo dešimtmečio viduryje buvo Mausso studentas, istorija (Bing, 1964: 20–25). Būdamas kruopštaus, empiriško būdo, Métraux netrukus ėmė nepasitikėti laisvais ir neatsakingais etnografinių faktų panaudojimo būdais, kurie buvo būdingi pirmiesiems siurrealistams. Jis pasišventė tiesioginiams tyrimams, tapdamas, Sidney Mintzo (1972: 2) žodžiais tariant, „tyrėjų tyrėju". Bet jo ryšiai su avangardistais išliko. Studijuodamas Ecole des Chartes, Métraux artimai susidraugavo su Georgesu Bataille'iu, puikiu mokslininku, eseistu ir pornografu, dariusiu didžiulę įtaką to meto Paryžiaus radikalių kritikų ir rašytojų kartai. Sunku įsivaizduoti didesnę priešingybę nei šių dviejų draugų darbai: vienas rašė santūriai, beveik puritonišku tonu, nors ir turėjo polinkį išskirti iškalbingas detales, kitas – provokuodamas, plačiai užsimodamas, Nietzsches stiliumi. Tačiau jiedu vienas kitą nuostabiai, įdomiais aspektais papildydavo: Bataille'is atrasdavo tvirtą atramą Métraux erudicijoje, o pastarojo aistrą etnografijai sutvirtindavo jo draugo troškimas išreikšti tai, kas, pasak Leiriso, jiems abiems buvo bendra – „karštą meilę gyvenimui, persmelktą apmaudaus jo absurdiškumo suvokimo" (Leiris, 1966a: 252; taip pat žr. Bataille, 1957: 14 ir Métraux, 1963: 677–684). Kalbant vaizdingai, visą gyvenimą trukusią Bataille'io ir Métraux draugystę galima suvokti kaip simbolį tų glaudžių, jei ne gimininių ryšių, kurie visada išliko tarp prancūzų etnografijos ir avangardinio meno.

Įtakingiausia Bataille'io knyga buvo jo vėlyvojo periodo veikalas *L'erotisme* (1957). Šioje studijoje, ir apskritai visų Bataille'io veikalų orientacijoje, remiantis Métraux pasakojimu apie

[Mausso] paskaitą, išklausytą apytikriai 1925 m., galima įžvelgti siūlelį, vedantį link Mausso. Pagrindinį *L'erotisme* skyrių Bataille'is pradeda fraze „Pažeidimas ne paneigia draudimą, bet transcenduoja ir išbaigia jį". Métraux patikslina, kad ši būdinga formuluotė tėra perfrazuotas „vienas iš tų gilių, dažnai miglotų aforizmų, kuriais Marcelis Maussas svaidydavosi, nebodamas sumaišties, kurią jie sukeldavo studentų galvose". Métraux girdėjęs Maussą paskaitoje sakant: „Tabu sukurti tam, kad būti pažeidžiami". Ši tema užvaldė Bataille'io mintis ir jis dažnai ją nagrinėjo. Kultūra struktūriškai ambivalentiška. Žmonės smerkia žmogžudžius, bet eina kariauti; abu šie veiksmai, pasak Bataille'io, kyla iš draudimo žudyti. Tiek taisyklė, tiek jos pažeidimas yra kultūrinės tvarkos dalys. Šiai logikai paklūsta visos taisyklės ir laisvės: pavyzdžiui, iškrypimai yra antroji seksualinio elgesio normų pusė. Pasak Métraux, „Mausso teiginys savo akivaizdžiai absurdiška forma parodo neišvengiamą priešingų emocijų ryšį: [cituoja Bataille'į] 'Veikiami neigiamos emocijos, paklūstame draudimui. Jei emocija teigiama, mes jį pažeidžiame'". (Métraux, 1963: 682–683; Bataille, 1957: 72–73).

Visą gyvenimą Bataille'is siekė demistifikuoti ir išaukštinti šią „teigiamą" pažeidimo „emociją" visais jos pavidalais – šiuo požiūriu jis buvo ištikimas savo siurrealistinėms ištakoms. (Trečiajame dešimtmetyje Bataille'is buvo pirmasis Bretono bendražygis, o vėliau tapo pirmuoju jo grupės kritiku.) Vienas pirmųjų jo tekstų pasirodė rinkinyje apie prieškolumbinį meną, kurį jis rengė kartu su Métraux ir Rivetu. Palankiai vertindamas žmonių aukojimą („nes actekams mirtis buvo niekas") jis siurrealistiškai sugretina gražius ir bjaurius, normalius ir šlykščius dalykus. Tenochtitlanas jam tuo pat metu yra ir „žmonių skerdykla", ir spalvinga kanalų bei gėlių „Venecija". Aukojimui

parengtos aukos šoka papuoštos kvapniais vainikais; spiečiai musių, puolančių prie tekančio kraujo, yra nuostabūs (Bataille, 1930: 13). „Visa rašliava yra šlamštas“, pasakė Antoninas Artaud, kitas renegatas siurrealistas, vėliau pabėgęs iš Prancūzijos į savo svajonių Meksiką – apskųsti beprotybę tarahumaros genties indėnams (Artaud, 1976). Egzotika tapo aukščiausia instancija, kuriai buvo galima apskųsti Vakarų racionalumą, tvarkingumą ir normalumą. Bet Bataille'io susidomėjimą pasaulio kultūrinėmis sistemomis lėmė ne vien aštrių pojūčių ieškojimas ar eskapizmas. Priešingai nei daugelis siurrealistų, jis siekė sukurti tikslesnę kolektyvinės tvarkos teoriją, pagrįstą dviguba draudimo logika. Visuomet žengdamas *au courant** su etnografijos mokslu, jis ir toliau dažnai rėmėsi Maussu – *La part maudite* (1949) yra kruopšti [Mausso] *Dovanos* ekstrapoliacija – o vėliau ir Lévi-Straussu. Bataille'io sukurta logika, kurios čia negaliu išsamiau aptarti, buvo svarus indėlis į prancūzų kultūros analitikų ir pirmųjų siurrealistų santykių tęstinumo palaikymą. Ji susieja trečiojo dešimtmečio kontekstą su vėlesne radikalių kritikų karta, kuriai priklausė ir Michelis Foucault, Rolandas Barthes'as, Jacquesas Derrida, ir *Tel Quel* grupė[43].

Verta pastebėti, kad esė rinkinys, kurį bendradarbiaudami su-

* koja kojon (*pranc.*) – vert.

[43] Šios tradicijos įtaka atsispindi 1963 m. žurnale *Critique* paskelbtame rinkinyje *Hommage à Georges Bataille;* į rinkinį įėjo prieškario kartos – Alfredo Métraux, Michelio Leiriso, Raymondo Queneau, André Massono ir Jeano Wahlo, ir užgimstančios kritikų tradicijos – Michelio Foucault, Rolando Barthes'o ir Philippe'o Sollerso, atstovų esė. Kitas siurrealizmo padarinys, kurį čia galiu tik paminėti, buvo jo sąsajos su Trečiojo pasaulio modernizmu ir užgimstančia antikolonijine retorika. Pakanka paminėti keletą žymių vardų: Aimé Césaire'as (ilgametis Leiriso draugas), Octavio Pazas ir Alejo Carpentieras, kuris buvo žurnalo *Documents* bendradarbis.

darė Métraux, Rivetas ir Bataille'is, buvo skirtas pirmajai viešai prieškolumbinio meno parodai Prancūzijoje. Parodą organizavo George-Henri Rivière'as, muzikos studentas ir mėgėjas džiazo muzikantas, kuris taps veikliausiu etnografijos muziejininku. Rivière'as turėjo puikių ryšių aukštuomenėje, Rivetas – politikos pasaulyje. Pastarasis puikiai suprato, kad norint įkurti antropologinių tyrimų instituciją reikia sukelti susidomėjimą egzotiškais daiktais, padaryti juos madingus. Tokią madą galima išnaudoti finansiškai ir panaudoti mokslo bei visuomenės švietimo interesais. Rivetas, priblokštas Rivière'o surengtos prieškolumbinio meno parodos pasisekimo, nedelsdamas pasamdė jį reorganizuoti Trocadéro muziejų, kurio kolekcijos buvo netvarkytos ir nerestauruotos. Taip prasidėjo vaisingas dviejų svarbiausių Prancūzijos etnografinių institucijų *animateurs* bendradarbiavimas, kurio kulminacija buvo Žmogaus muziejaus ir Rivière'o Menų ir liaudiškųjų tradicijų muziejaus (Musée des Arts et Traditions populaires) įkūrimas (žr. Rivière, 1968, 1979).

Kol neatsiskleidė visi šių institucijų pajėgumai, pirmaisiais Etnologijos instituto veiklos metais Mausso kursai buvo svarbus užgimstančios etnografijos forumas. Jo mokymas buvo įdomus mokslinis instrumentas, sunkiai, bet suderinamas su siurrealizmu ir galintis įkvėpti tiek tokius žmones kaip Métraux, tiek tokius kaip Bataille'is. Tokioje šviesoje panagrinėjus gerai žinomus žodžius apie Maussą, jie gali atskleisti daug nauja:

> Rašydamas, o ypač dėstydamas, jis gausiai vartoja netikėtus palyginimus. Nors jo nuolatos vartojamos antitezės, akivaizdūs paradoksai, kurie vėliau pasirodydavo besą gilios įžvalgos vaisius, ir pateikiami be paaiškinimų – taupant laiką – teiginiai trikdo, jis pamalonina klausytoją staigiomis, intuityviomis atodangomis, kurios suteikia peno ne

vieną mėnesį trunkantiems vaisingiems apmąstymams. Tokiais atvejais jauti, jog pasiekti socialinio reiškinio pagrindai ir, kaip jis kažkur pasakė, „apčiuopta pati esmė". Šis nuolatinis fundamentalumo siekimas, noras vėl ir vėl persijoti didžiulę duomenų masę kol liks tik gryniausia medžiaga, paaiškina, kodėl Maussas mieliau rašo esė nei knygas, ir todėl taip mažai išleista jo darbų. (Lévi-Strauss 1945: 527.)

Ši Lévi-Strausso plunksnos charakteristika tikriausiai truputį iškreipia vaizdą, nes jos paskutiniuose sakiniuose įžvelgiama tendencija vaizduoti Maussą kaip struktūralizmo pirmtaką[44]. Siekis prisikasti prie esmės, apčiuopti gryniausią pamatinę smiltį – tai labiau būdinga Lévi-Straussui nei Maussui, kuris publikavo palyginus mažai darbų ne todėl, kad troško išgauti pirmapradę tiesą, o todėl, kad daugiau dėmesio skyrė dėstymui, redagavimui ir politikai; be to, kai žinai tiek daug, supranti, jog tiesa yra pernelyg sudėtinga. Kaip prisimena Louisas Dumontas, „jis turėjo pernelyg daug idėjų, kad galėtų iki galo įgyvendinti bent vieną iš jų" (1972: 12). Tačiau tokiame kontekste, kokiame apie Maussą kalbu aš, Lévi-Strausso žodžiai, kad didysis mokytojas vartodavo provokuojančias antitezes ir paradoksus, panašūs į tiesą. Maussui etnografinė tiesa buvo nenuilstama kova su paviršutinėmis tiesomis. Jo svarbiausias tikslas buvo atrasti, pasak jo garsiosios frazės, daugybę „lunes mortes" – blyškiųjų mėnulių „proto skliaute" (1924: 309). Niekas nėra geriau apibūdinęs etnografinio siurrealizmo tikslo, nes tardamas žodį „protas", jis turėjo galvoje ne siaurą vakarietišką racionalumą, o visą žmogiškąjį kultūrinės išraiškos potencialą.

[44] Kruopščiausias tokio tipo Lévi-Strausso bandymas charakterizuoti Maussą yra jo puikus veikalas *Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss* (1950). Kitokią, gerokai „koreguojančią" nuomonę pateikia Maurice'as Leenhardtas (1950).

Taksonomijos

Niekas nenustebdavo avangardistų leidinyje *Pagarba Picasso* (*Homage to Picasso*) pamatęs Mausso citatą (1930). Probleminis mėnraštis *Dokumentai* (*Documents*), buvo elegantiškas žurnalas, redaguojamas George'o Bataille'io. Tai iškalbingas etnografų siurrealistų bendradarbiavimo pavyzdys. Bataille'is paliko Bretono siurrealistų judėjimą kartu su Robertu Desnosu, Leirisu, Artaud, Raymondu Queneau ir daugeliu kitų per 1929 m. schizmą, ir jo žurnalas atliko disidentiškų pažiūrų forumo funkciją. Be to, jis buvo aiškiai etnografinės pakraipos, ir tuo pritraukė į bendradarbių gretas būsimuosius lauko tyrėjus, tokius kaip Griaule'į, André Schaeffnerį ir Leirisą, Rivière'ą ir Rivetą. Netrukus po to, kai 1930 m. *Dokumentai* išleido paskutinį kvapą, Griaule'is, Schaeffneris ir Leirisas išvyko į Afriką su misija Dakaras–Džibutis. Nors šiandien *Dokumentų* kontekste pateiktos etnografinės žinios atrodytų gana keistai, bet trečiojo dešimtmečio pabaigoje šis žurnalas buvo puikiausiai tinkamas – tai yra, *outré* – šiam tikslui forumas.

Reikia išties gerokai palaužyti galvą norint perprasti, kokia prasme ar prasmėmis žodį *etnografija* vartojo trečiojo dešimtmečio siurrealistai. Atskiras socialinis mokslas su savitu metodu, klasikinių tekstų kompleksu ir katedromis universitetuose dar nebuvo susiformavęs. Analizuodami kaip šis žodis vartojamas tokiuose leidiniuose kaip *Dokumentai,* matome, kaip etnografiniai duomenys ir etnografinis požiūris gali pasitarnauti griaunamosios kultūrinės kritikos tikslams. *Dokumentų* paantraštėje – „Archeologija, vaizduojamieji menai, etnografija, įvairenybės“ – „etnografija“ buvo tamsus arkliukas. Ji skatino radikaliai kvestionuoti normas, viliojo į egzotikos, paradoksų,

*insolite** pasaulį, kvietė suniveliuoti įprastas kategorijas ir jas pertvarkyti. „Menas“, rašomas iš didžiosios raidės, jau buvo kritęs nuo dadaizmo sunkiosios artilerijos šūvių. „Kultūros“, kuri vos ne vos prasibrovė pro šį pokario ugnies ruožą, prestižas dabar gerokai smuktelėjo – dabar ji tapo „kultūra“ iš mažosios raidės, reliatyvios tvarkos, kur iškilumas ir vulgarumas buvo laikomi lygiaverčiais simboliais, taisyklėmis. Kadangi *Dokumentų* autoriai suvokė kultūrą kaip moralinių ir estetinių hierarchijų sistemą, svarbiausias kritikų tikslas buvo jas semiotiškai iššifruoti, siekiant paneigti visuotinai pripažintų kategorijų autentiškumą ir išplėsti arba pašalinti jas. Kubistų pradėtas realizmo kanonų laužymas buvo signalas generaliniam normalumo standartų puolimui. Etnografija, kuri kaip ir siurrealizmas atsisakė skirti aukštąją ir žemąją kultūrą, parūpino nevakarietiškų alternatyvų atsargas ir paskolino joje dominuojantį dalyvaujančio stebėtojo ironišką požiūrį į kolektyvinio gyvenimo hierarchijas ir reikšmes.

Verta pabandyti apžvelgti etnografines perspektyvas, kurios atsiskleidžia *Dokumentuose*. Nežinodamas reikalo esmės, galėtum nustebti aptikęs čia, pavyzdžiui, Carlo Einsteino – *Negerplastik* (1915) autoriaus, kuris vienas iš pirmųjų pradėjo nagrinėti afrikiečių skulptūrą kubizmo kontekste, – straipsnį, pavadintą „André Masson, étude ethnologique“. Ką 1929 m. reiškė analizuoti avangardisto dailininko kūrinius „etnologiškai“? Iš pat pradžių Einsteinas sušunka kubistų-siurrealistų kovos šūkį:

> Viena yra svarbu: supurtyti tai, kas vadinama realybe, neadaptuotomis haliucinacijomis taip, kad pasikeistų tos realybės vertybių hierarchijos. Haliucinacinė galia suardo mechanistinių procesų tvarką ir nukreipia „ne-priežastingumo“ būrius į šią absurdišką realybę, kuri

* neįprastas (*pranc.*) – vert.

mums duota kaip tokia. Vientisa šios realybės struktūra praplėšiama ir užkrečiama dualistiniais prieštaravimais (1929: 95).

Massono kūrinių „haliucinacinė galia," pasak Einsteino, reprezentuoja „mitologinio tvėrimo sugrįžimą, psichologinio archaizmo kaip grynai imitacinio formų archaizmo priešingybės sugrįžimą" (p. 100). Einsteinas vadina šią mitinę psichologiją „totemine". Norint suprasti Massono metamorfozių ir netikėtų gyvūnų-žmonių kombinacijų reikšmę, „pakanka prisiminti pirmykščių žmonių kostiumus-kaukes, kurie padėdavo susitapatinti su gyvūnais, protėviais ir t. t." (p. 102). Tai, kaip Einsteinas atsainiai, *en passant** užsimena apie kaukes (nepatikslindamas kokias: Afrikos, Okeanijos ar Aliaskos – girdi, jo skaitytojai žinosią, apie ką jis kalba) leidžia manyti, jog egzistavo aplinka, kurioje egzotika ir archaika galėjo būti nesunkiai pripažinta, ir kuri visada buvo pasirengusi sutikti su bet kokiu vakarietiškosios daiktų tvarkos ardymu. Einsteino esė pastebimi du pagrindiniai etnografinio siurrealizmo elementai: pirma, destruktyvi realybės, dabar laikomos lokaline ir dirbtine, analizė ir, antra, egzotiškų alternatyvų iškėlimas.

Yra ir trečias etnografinio požiūrio bruožas, kuris krenta į akis vartant *Dokumentų* puslapius. Marcelis Griaule'is vienąme esė atvirai šaiposi iš pirmykščio meno mėgėjų, kurie abejoja Baoule būgno autentiškumu dėl to, kad ant jo išraižyta figūra, laikanti šautuvą. Etnografas siurrealistas, priešingai nei tipiškas to laikotarpio meno kritikas ar antropologas, žavisi kultūrinėmis priemaišomis ir nerimą keliančiu sinkretizmu. Griaule'is prilygina europiečių susižavėjimą Afrikos menu tam jausmui, ku-

* beje (*pranc.*) – vert.

rį afrikiečiai jaučia tekstilės gaminiams, degalams, konservams ir šaunamiesiems ginklams. Jei afrikiečiai neimituoja mūsų aukštos kultūros produktų, *tant pis*!* Apibendrindamas jis sako:

> Enografija – jau išties nusibodo tai kartoti – domisi tuo, kas *gražu* ir *bjauru*, europietiška šių absurdiškų žodžių prasme. Tačiau ji linkusi įtariai žiūrėti į gražius dalykus, nes susidūrimas su jais yra retas – tai yra, baisus – įvykis civilizacijoje. Etnografija įtariai žiūri ir į save pačią – nes ji yra baltųjų, tai yra, išankstinių nusistatymų kupinas mokslas – ir nelaiko objekto nevertingu vien todėl, kad jis šiuolaikinis arba serijinis gaminys (1930: 46).

Panašų požiūrį propaguoja André Schaeffneris savo mokslinėje apžvalgoje *Les instruments de musique dans un museé d'ethnographie*. Anuomet radikalūs jo teiginiai dabar antropologijoje tapo viesiems žinomomis tiesomis. Tik skaitant jo žodžius *Dokumentų* kontekste, atsiskleidžia visa jų naikinanti galia.

> Kad ir kokių prieštaravimų susilauktų, etnografija turi įtraukti į metodinę klasifikaciją kiekvieną daiktą, sukurtą išgauti garsą ar muziką, kad ir koks „primityvus" ar beformis jis atrodytų, kiekvieną muzikos instrumentą, nepriklausomai nuo to, ar jis skirtas tam tikslui, ar buvo panaudotas atsitiktinai. Klasifikuojančiam bet kokia mušamoji procedūra – mušant medinę dėžę ar netgi tapšnojant žemę – yra tokia pat svarbi kaip ir tokie melodijos ar polifonijos išgavimo būdai, kurie pasitelkiami grojant smuiku ar gitara (1929: 248).

Schaeffneris, vienas iš pirmųjų autoritetingų Stravinskio muzikos žinovų, nagrinėdamas džiazo klausimus, susidomėjo dogonų muzika ir vėliau įkūrė etnomuzikologijos skyrių Žmogaus muziejuje.

* tuo blogiau (*pranc.*) – vert.

„Etnografai“, išreikšdami savo požiūrį, parodė būdą, kaip moksliškai pagrįstai suniveliuoti kultūrą ir pertvarkyti tokias vertybines kategorijas kaip „muzika“, „menas“, „grožis“, „rafinuotumas“, „grynumas“ ir t. t. Radikaliau nusiteikę *Dokumentų* autoriai perėmė ir išnaudojo kraštutinio reliatyvizmo, netgi nihilizmo užtaisą, slypintį etnografiniame požiūryje. Jiems buvo svetimos kultūros kaip organiškos struktūros, jos funkcinio integralumo, visetiškumo ar istorinio tęstinumo sampratos. Jų kultūros sampratą pavadinę semiotine, nepadarysime didelės chronologinės klaidos. Kultūrinė realybė jiems susidėjo iš dirbtinių kodų, ideologinių tapatybių ir objektų, kuriuos nesunkiai galima kūrybiškai pertvarkyti ir sugretinti: Lautréamonto lietsargis ir siuvimo mašina, smuikas ir pora rankų, tapšnojančių Afrikos purvą.

„Enografinio muziejaus“ koncepcija, iškelta Schaeffnerio straipsnyje, čia paminėta ne šiaip sau. Modernios kultūros fragmentavimui, pastebėtam Benjamino, kultūrinio žinojimo skaidymui į sugretinamas „citatas“ dirvą parengė *Dokumentai*. Iškalbingas jau pats žurnalo pavadinimas. Kultūra tampa dėlione, o patys *Dokumentai* yra tarsi etnografinė paroda, pramoginis muziejus, kurio darbuotojai vienu metu ir renka, ir perklasifikuoja savo eksponatus.

Pagrindinis žurnalo metodas yra sugretinimas – atsitiktinis arba ironiškas koliažas. Esamas kultūrinių simbolių ar artefaktų išdėstymas nuolat kvestionuojamas. Aukštojo meno kūriniai derinami su padidintomis didžiojo kojos piršto nuotraukomis, liaudies amatų dirbiniais, *Fantomas* (populiaraus fantastinio serialo) plakatais, holivudiškomis dekoracijomis, afrikiečių, melaneziečių, Amerikos čiabuvių, prancūzų karnavalinėmis kaukėmis, ataskaitos apie koncertų salių programas su Paryžiaus skerdyklų aprašymais. Dokumentai užduoda modernaus mies-

to kultūrai klausimą, kuris iškyla kiekvienam etnografinio muziejaus rengėjui: kas prie ko turi būti? Ar skulptūros šedevrus reikia atskirti nuo puodų, kirvių ir peilių, ar eksponuoti kartu su jais? (žr. Leiris, 1966b.) Žvelgiantis etnografo akimis turi nuolatos kelti tokius klausimus, komponuodamas ir ardydamas „natūralias" kultūros hierarchijas ir santykius. Kai manoma, jog visi kultūros objektai verti būti kolekcionuojami ir demonstruojami, iškyla fundamentali klasifikacijos ir vertinimo problema.

Dokumentuose matome, kad etnografinis sugretinimas naudojamas sujaukti įprastiems simboliams. Reguliari žurnalo skiltis yra vadinamasis netikėtų apibrėžimų žodynas. Ypač iškalbingas žodžio *homme* apibrėžimas. Jame išvardinami cheminiai elementai, iš kurių, pasak chemikų, susideda vidutinio žmogaus kūnas: geležies pakanka pagaminti vieną vinį, cukraus – vienam kavos puodeliui pasaldinti, magnio – vienai fotografijai padaryti ir t. t.: rinkos vertė – dvidešimt penki frankai. Kūnas, pagrindinis sąrangos įvaizdis, tampa mėgstamiausiu objektu. Kartu su daugybe kitų „natūralių" esybių jis perkoduojamas ir perkodavimo procese kvestionuojamas. Robertas Desnos pateikia daugybę vaizdingų posakių apie akį, ir pradėdamas kalbėti apie labai skirtingomis reikšmėmis vartojamą simbolį „lakštingala" sako: „Išskyrus ypatingus atvejus, jis niekaip nesusijęs su paukščiu" (Desnos, 1929: 117).

Remdamasis Afrikos ir islamo kraštų pavyzdžiais Griaule'is naujai apibrėžia žodžį *crachat*, „seilės"; pagal jo apibrėžimą spjūvį galima sieti su siela, su geromis ir blogomis dvasiomis. Europoje spjauti kam nors į veidą yra baisus įžeidimas, o Afrikoje tai gali reikšti palaiminimą. „Seilės kaip ir siela: būna geros arba blogos" (Griaule, 1929). Etnografui, kaip ir siurrealistui, leista šokiruoti. Leiris, remdamasis Griaule'io apibrėžimu, eina dar toliau: seilės yra nuolatinis tauraus organo – burnos, Vakaruose

siejamo su intelektu ir kalba, spermos pavidalo teršalas. Taip perkoduotas spjūvis simbolizuoja neišvengiamą šventvagystę (Leiris, 1929). Pagal šį naują apibrėžimą kalbėti ar mąstyti – reiškia ir išmesti sėklą.

Reprezentacija pasitelkiant sugretinimo ir koliažo būdus buvo įprasta siurrealistų taktika (Matthews, 1977). Jų intencija buvo suardyti konvencionalius „kūnus" – objektus, tapatybes – kurių derinys sukuria iliuziją, vėliau Barthes'o pavadintą „realybės efektu" (1968). *Dokumentuose* straipsniai, ir ypač jų iliustracijos, buvo sugretinami taip, kad nuplėštų nuo šių įprastų dalykų įprastumo skraistę ir sukeltų atitolinimo efektą. Pavyzdžiui, pirmasis 1929 m. numeris prasideda Leiriso straipsniu „Naujausi Picasso paveikslai", gausiai iliustruotu fotografijomis. (Tais metais Picasso itin įnirtingai, kone su beprotišku užsidegimu maigė ir lamdė normalią žmogaus pavidalo formą.) Įkandin šių deformuotų vaizdų pateikiamas Bataille'io rašinys „Gamtos atstumtieji", kuriame jis išreiškia būdingą jam susižavėjimą apsigimimais, iliustruotas puslapio dydžio XIX a. graviūromis su Siamo dvynių atvaizdais. Kito straipsnio – afrikiečių skulptūros apžvalgos – iliustracijos parodo dar kitaip sudarkytą „natūralaus", vakarietiškojo realizmo požiūriu, kūno vaizdą. Kūnas, kaip ir semiotiškai suvokiama kultūra, yra konvencionalių simbolių ir kodų rinkinys, o ne vienalytis visetas.

Dokumentai – ypač pateikiamomis fotografijomis – kuria veikiau neužbaigto koliažo nei integralaus organizmo tvarką. Žurnalo iliustracijos savo komentarais, sulyginančios skirtingus objektus ir kuriančios atstumą tarp jų – į vieną lygmenį suversdamos *Chatelet* vaidinimo reklamą, Holivudo vaizdo klipą, ir Picasso, Giacometti kūrinius, dokumentines fotografijas apie Naujosios Kaledonijos kolonijos gyvenimą ir laikraščio pranešimą,

eskimų kaukes, *Old Master* ir muzikos instrumentus – pasaulio ikonografiją ir kultūros formas pateikia kaip įrodymus ar duomenis. Ko įrodymus? Į šį klausimą gali būti tik vienas atsakymas: stulbinančių, išslaptintų kultūrinių tvarkų ir išsiplėtusio žmogaus meninio kūrybingumo įrodymus. Šis savotiškas muziejus tik renka, sugretina ir lygina, kurdamas iškrypėlišką kolekciją.

Šis etnografinio siurrealizmo muziejus turėjo būti patobulintas ir performuotas į stabilesnę, reguliariai veikiančią instituciją. 1930 m. *Dokumentai*, kurie palaipsniu virto įprasta meno apžvalga, niekuo neišsiskiriančia iš kitų panašių leidinių, prarado savo pagrindinius rėmėjus. Po trijų metų šios meno pakraipos – kuri šiandien be dvejonių vadinama modernistine – leidinys atgims legendinio *Minotauro* pavidalu. Estetiškasis *Minotauras* tarp puikių Picasso, Dalis ar Massono reprodukcijų nekaišiodavo skerdyklų, didžiojo kojos piršto fotografijų ar „Movietone Follies" plakatų. Visą savo antrąjį numerį paskyręs Dakaro–Džibučio komandos narių dailiai iliustruotiems pranešimams apie tyrimus Afrikoje (Griaule, 1934b), vėliau *Minotauras* etnografine medžiaga domėjosi mažai. Kitoniškumo artefaktų vietą užėmė daugiausia bretoniškasis siurrealizmas, pasitelkiamas kalbant apie dalykus, slypinčius mitinėje ar psichoanalitinėje pasąmonėje ir pernelyg lengvabūdiškai siejamas su romantiškomis genialumo ir įkvėpimo sampratomis. Siekiant sutrikdyti, pagyvinti konkretus kultūros artefaktas jau nebebuvo pasitelkiamas. Modernus menas ir etnografija visiškai atsiskyrė vienas nuo kito, ir nors jų kontaktai išliko, bet vykdavo tik per atstumą.

Dokumentams tiek daug dėmesio skyriau todėl, kad jie nepaprastai aiškiai iliustruoja, kas buvo bendra tarp etnografijos ir siurrealizmo trečiajame dešimtmetyje, ir todėl, kad daugelis jų autorių vėliau tapo žymiais lauko tyrėjais ir muziejų įkūrė-

jais. Be to, *Dokumentai* savo naikinančiai kritišku, beveik anarchistiškai faktologiniu požiūriu atskleidžia XX a. kultūrinių tyrinėjimų epistemologinį horizontą. Nors *Dokumentai* buvo, pasak Leiriso atsiminimų, „nepakenčiami", būtų pernelyg skubota atmesti juos kaip nukrypimą, kaip asmeninį „nepakenčiamo" George'o Bataille'io kūrinį (Leiris, 1963). Žurnalas pritraukė pernelyg daug rimtų mokslininkų ir menininkų, kad būtų galima jį „nurašyti" kaip grynai sektantišką ar nihilistišką. Jis parodė, kaip jautriai buvo reaguojama (jautri reakcija kur kas būdingesnė prancūzų etnografijos tradicijai nei paprastai manoma) į perdėtą determinizmą, būdingą tai visumai, kurią Maussas pavadino „visuminiais socialiniais faktais" (1924: 76–77). Po siurrealistiško trečiojo dešimtmečio realybė jau nebegalėjo būti suvokiama kaip paprasta ar vienalytė, kurią galima aprašyti empiriškai arba indukcijos būdu. Šį aiškiai nesuformuluotą požiūrį geriausiai egzemplifikavo Maussas, pareikšdamas savo mėgstamu stiliumi: „Etnologija – kaip vandenynas. Tereikia turėti kokį nors tinklą; tada galima bristi į vandenį ir užmesti šį tinklą – būtinai pagausi kokios nors žuvies" (Fortes, 1973: 284).

Žmogaus muziejuje

Prancūzų tarpukario etnografijos istorija galėtų būti parašyta kaip pasakojimas apie du muziejus. Senasis Trocadéro muziejus ir Žmogaus muziejus smarkiai veikė, tiek praktiškai, tiek ideologiškai, tyrimų eigą ir jų rezultatų suvokimą. Trečiojo dešimtmečio „Troca" su savo nesužymėtais, nesuklasifikuotais *objets d'art** siejosi su etnografinio siurrealizmo estetika, o labai mo-

* meno objektai (*pranc.*) – vert.

dernūs *Palais de Chaillot* įkūnijo užgimstančią etnografinio humanizmo mokslinę paradigmą. Labai naudingas mokslui buvo Žmogaus muziejaus įkūrimas. Atsirado reikalingi techniniai pajėgumai, taip pat buvo atliktas kitas ne mažiau būtinas darbas – buvo nužymėtas tyrimų laukas, į kurį pateko visos „žmogiškumo" kūniškos, archeologinės ir etnografinės apraiškos. Išryškėjus tyrimų paradigmai atsiranda galimybė kaupti žinojimą, o tai skatina mokslo pažangą. Kur kas rečiau pripažįstama, bent jau humanitarinių mokslų atžvilgiu, kad konsoliduoti paradigmą galima tik atmetus arba priskyrus „meno" sferai tuos kintančios disciplinos elementus, kurie sukelia abejonių dėl visos disciplinos moksliškumo – itin mažai metodologiškai organizuotas tyrimo technologijas, kokias praktikavo *Dokumentų* autoriai.

Prieš 1930-uosius Trocadéro buvo egzotiškų daiktų kratinys. Jo eksponatai buvo komponuojami siekiant pabrėžti „vietinį koloritą" arba pamėgdžioti svetimą aplinką pasitelkiant kostiumuotus manekenus, šarvus, dioramas, gausius eksponatus. Vienas žurnalistas rašė, jog apsilankymas muziejuje jam buvo tarsi „un voyage en pleine barbarie" (Diaz, 1985: 375). Kadangi kolekcija buvo padrika, sudaryta neturint aiškesnės mokslinės, pedagoginės vizijos, muziejus tapo vieta, kur buvo galima ateiti pasižiūrėti įdomybių, fetišizuotų objektų. Būtent čia apie 1908 m. Picasso pradėjo rimtai studijuoti *l'art nègre*.

> Kai raginamas Deraino pirmą kartą atėjau į Trocadéro muziejų, nuo drėgmės ir pelėsių kvapo man pradėjo perštėti gerklę. Jis mane taip prislėgė, kad panorau kuo greičiau iš ten dingti, bet pasilikau ir pradėjau studijuoti (Gilot, 1964: 266).

„Le Troca" pastatas buvo savotiškos bizantinės-mauriškos konstrukcijos, nešildomas, neapšviestas. Dėl nekoherentiškos,

nepakankamai moksliškos eksponatų kontekstualizacijos jie buvo suvokiami veikiau kaip atskiri meno kūriniai nei kaip kultūros artefaktai. Po Pirmojo pasaulinio karo, kai kilo susižavėjimo primityviais daiktais bumas, skandalingasis muziejus laikinai tapo „meno" muziejumi.

Kai ketvirtojo dešimtmečio pradžioje Rivière'as pradėjo pertvarkymus, muziejuje buvo surengta keletas Afrikos, Okeanijos ir eskimų meno parodų. Didelės dalies Dakaro–Džibučio ekspedicijos surinktų objektų eksponavimą irgi būtų galima priskirti prie šios kategorijos parodų. Savanorių entuziastų – būsimųjų etnografų, tokių kaip Denise'as Paulme ir aukštuomenės damų egzotikos mėgėjų iš devynioliktojo rajono – grupė padėjo atlikti renovaciją. Muziejus ėmė darytis madingas. Per naujos Okeanijos parodų salės atidarymą manekenės iš garsių Paryžiaus mados namų demonstravo egzotiškus ir gundančius apdarus. Misiją Dakaras–Džibutis finansavo ne tik vyriausybė ir Rokfelerio fondas, bet ir privatūs meno globėjai (tarp kurių buvo ir vienas iš siurrealizmo pirmtakų, *Impressions d'Afrique* autorius Raymondas Rousselis). Prieš Griaule'io komandos išvykimą į dvidešimties mėnesių žvalgybą Rivière'as *Žiemos cirke* (*Cirque d'Hiver*) organizavo vakarėlį lėšoms rinkti, priviliojusį *le tout Paris** vakariniais kostiumais – jo programos „vinis" buvo bokso rungtynės, kuriose dalyvavo puslengvio svorio čempionas Al Brownas. Pasakojama legenda, kad čempionas boksavosi su Marceliu Maussu, ir ji nėra tokia jau neįtikėtina – didysis mokslininkas buvo geras sportininkas, ypač mėgęs *savate*[45].

* visą Paryžių (*pranc.*) – vert.

[45] Aprašydamas šiuos įvykius remiuosi tuo, ką pasakojo Georgesas Henry Rivière'as, ir jo memuarais (1968, 1979). Žr. taip pat Paulme (1977) ir Jamino (1982a) veikalus.

Šie epizodai leidžia pajusti atmosferą, ir ne vien mokslinę, kurioje veikė Trocadéro trečiojo ir ketvirtojo dešimtmečio sandūroje. Muziejus buvo patekęs ant susižavėjimo *l'art nègre* bangos[46]. Trečiajame dešimtmetyje terminas *nègre* galėjo būti vartojamas kalbant ir apie Amerikos džiazą, ir apie Afrikos genčių kaukes, vudu ritualus, Okeanijos skulptūrą ir netgi apie prieškolumbinės Amerikos artefaktus. Šis terminas tapo toks pat platus kaip ir „orientalizmas", kurį Edwardas Saidas vartojo apibūdinti tvirtai įsigalėjusiai kolektyvinei reprezentacijai, kūrusiai geografiškai ir politiškai miglotus, bet simboliškai ryškius egzotiško pasaulio paveikslus (1978a)[47]. Jei žodžiai afrikietiškas „fetišas" apskritai turėjo kokią nors prasmę trečiajame dešimtmetyje, jie apibūdino veikiau būdą, kaip europiečiai aistruoliai vartojo egzotiškus artefaktus, nei afrikiečių tikėjimą. Kaukė ar statulėlė, arba bet kokia kita juodaodžių kultūros atplaiša buvo puikus įrankis susikurti alternatyvų, svajonių pasaulį: aistringą, ritmišką, konkretų, mistišką, nežabotą – „Afriką".

Tuo metu, kai buvo rengiamasi misijai Dakaras–Džibutis, šis susidomėjimas Afrika įgavo visus *exotisme* požymius. Publika ir muziejai troško vis daugiau estetizuotų produktų; būtent ši atmosfera nulėmė, kad Prancūzijos įstatymų leidėjai priėmė specialų įstatymą, įpareigojantį valstybę paremti ekspediciją, kurios svarbiausias tikslas buvo pagausinti šalies kolekcijas. Misija

[46] Apie šią *nérgrophilie* žr. Laude (1968: 528–539), Leiriso (1968) ir Blachère (1981) veikalus. Ypač iškalbingi jos pavyzdžiai aprašyti Philippe'o Soupaulto knygoje *Le nègre* (1927). Soupaulto *nègre* yra tarsi destruktyvi atgimstanti jėga, turinti daugiau Nietzsche's filosofijai nei afroamerikiečiams būdingų bruožų.

[47] Saidas nepakankai atsižvelgia į pozityvius egzotiškų dalykų vertinimus, dažnai susijusius su tokiomis projekcijomis. Žr. 11 skyrių.

Dakaras–Džibutis patenkino paklausą; ji parvežė medžiagos, kurią galima buvo analizuoti ir eksponuoti (Jamin, 1982a)[48].

1931 m. etnografai leidosi į kelionę turėdami aiškios struktūros estetikos sampratą, Afrikos viziją ir tam tikrą (dažniausiai fetišistinę) koncepciją, kaip „tai" reikia rinkti ir reprezentuoti. Priešingai nei to meto anglų ar amerikiečių lauko tyrėjai, jie nesirengė tirti ir interpretuoti atskirų kultūrinių visumų. Galimybė užmegzti abipusius ryšius su tiriamaisiais, kaip aiškėja iš Leiriso ataskaitos (1934), buvo laikoma beveik neįgyvendinama romantiška svajone, o Griaule'is savo pranešime (1933) etnografiją vaizduoja kaip nuo apsimetinėjimo ir manipuliavimo neatsiejamą procesą, kuriame iš esmės viską lemia galia (žr. 2 ir 6 skyrių). Netgi vėlesniuose Griaule'io ir jo bendradarbių tyrimuose, kurių tikslai buvo kur kas platesni nei eksponatų rinkimas, vyravęs ankstesnių misijų darbotvarkėje, nematyti rimtesnių bandymų sukurti integruotą Afrikos realybės viziją (Griaule'is pirmenybę aiškiai teikė daugiaperspektyviniam grupiniam tyrimui): nuoseklų ir rišlų paveikslą, išvengiantį trūkumų, būdingų dokumentiniam, egzegetiniam pasakojimui – fragmentiškumo ir nenuoseklumo.

Misijos Dakaras–Džibutis metu prasidėjusio tyrimų proceso rezultatas buvo vienas iš išsamiausių kada nors atliktų gentinių

[48] Kaip Rivetas ir Rivière'as su pasididžiavimu nurodė antrajame 1933 m. *Minotauro* numeryje, buvo surinkta 3500 „etnografinių objektų", padaryta 6000 fotografijų, surinkta didelė Abisinijos paveikslų kolekcija, trys šimtai manuskriptų ir amuletų, užrašyta trisdešimt kalbų ir dialektų, padaryta šimtai įrašų, atlikti „etnografiniai stebėjimai", paimti augalų pavyzdžiai. Šis misijos „grobis", kaip jį pavadino Rivetas ir Rivière'as, visuomenei buvo misijos sėkmingumo matas. Barthes'as (1957: 140) išskaido žodį „misija" į pirminius elementus: pasak jo, tai imperinis „manos terminas", kuris gali būti pasitelkiamas kalbant apie bet kokį kolonijinį sumanymą, siekiant suteikti jam heroiškumo, mesianizmo aurą.

grupių (dogonų ir jų kaimynų) aprašymų. Tačiau, kaip skundėsi Mary Douglas (1967), paveikslas buvo keistai iškreiptas. Pavyzdžiui, iš aprašymo negalime suprasti, kaip vyksta kasdieninis gyvenimas, kaip būtent daromi politiniai sprendimai[49]. Visas dėmesys skiriamas kruopščiai viena su kita sutikrintoms čiabuvių teorijoms apie pasaulio sąrangą – mitinėms kosminės tvarkos koncepcijoms, kuriomis esą jie paaiškina kiekvieną žemiškojo gyvenimo įvykį ar smulkmeną. Dogonų išminties, iki galo žinomos tik mažai vyresniųjų grupei, nuostabus grožis ir sąvokų įtaigumas nepadeda atsakyti į knietintį klausimą: kokie iš tiesų yra dogonai? Griaule'io tradicija pateikia mums kruopščiai eksplikuotų dokumentų rinkinį, ir akivaizdu, kad svarbiausi iš jų, kosmogoniniai mitai, sudaryti dogonų. Mažai dėmesio skiriama natūralistiniams aprašymams, tokiems, kokių gausu Malinowskio *Argonautuose* – kokia prasmė buvo eikvoti jiems jėgas siurrealistinio fragmentavimo įkarštyje?

Nors didžioji dalis iš daugybės „meno objektų", kuriuos atvežė misija Dakaras–Džibutis, buvo skirta Trocadéro parodų salėms, galiausiai jie atsidūrė muziejuje, kuris gerokai skyrėsi nuo Trocadéro. Nespėjus Rivière'ui užbaigti savo rekonstrukcijos, 1934 m. Rivetas paskelbė naują grandiozinį sumanymą. Senasis bizantiškas statinys turėjo būti nugriautas ir užleisti vietą svajonių pastatui, kuris sukilnintų anarchišką trečiojo dešimtmečio kosmopolitiškumą paversdamas jį monumentalia vienove: „žmoni-

[49] Šis pasakojimas pakoreguos Douglas, kuri buvo linkusi vaizduoti Griaule'į ir prancūzų tradiciją kaip formalistišką ir besižavinčią abstrakčiomis sistemomis. Taip pat jis galėtų paremti jos nuomonę, kad tarp dogonų kultūros ir siurrealizmo yra daug bendra. Apie jų panašumus taip pat žr. Guy Davenporto (1979) knygą, kurioje jis vaizduoja dogonus trečiojo dešimtmečio Paryžiuje, greta Charleso Fourier.

ja“. Žmogaus muziejus, kurio pavadinimas pradėjo skambėti ironiškai tik dabar, ketvirtojo dešimtmečio viduryje įkūnijo susižavėjimą kėlusį idealą, reikšmingą tiek moksliškai, tiek politiškai. Naujoji institucija po vienu stogu apjungė technines laboratorijas iš Gamtos mokslų muziejaus (Musée d'Histoire Naturelle) ir Etnologijos instituto, kuris anksčiau buvo įsikūręs Sorbonoje. Muziejus sukūrė liberalų, sintetinį „žmogaus“ įvaizdį, kaip buvo sumanęs Rivetas, įausdamas į įtaigų simbolinį ansamblį gausybę ideologinių gijų, kuriomis aš sekiau. Rivetas subūrė grupę talentingų etnologų, tarp kurių buvo Métraux, Leroi-Gourhanas, Leenhardtas, Griaule'is, Leiris, Schaeffneris, Dieterlenas, Paulme, Louisas Dumontas ir Jacquesas Soustelle'is. Jis suteikė institucinę paramą, kuri, kartu su Mausso mokymu, padėjo pamatus užgimstančiai lauko tyrimų tradicijai. Daugumai šių mokslininkų ryšys tarp meno ir etnografijos turėjo didžiulę reikšmę.

Po Mausso ir Riveto humanizmo vėliava buvo atvertos ir išplėstos žmogiškosios prigimties lokalinės koncepcijos. Nė vienas laikmetis ar kultūra negalėjo pretenduoti tapti visos žmonijos atstovu Žmogaus muziejaus stenduose. Čia buvo reprezentuojamas visas rūšių nueitas kelias, pradedant nuo biologinės evoliucijos, apžvelgiant ankstyvųjų civilizacijų archeologines liekanas ir baigiant visu dabartinių kultūrinių alternatyvų spektru. Susisteminti, viena vertus, sintetiškai, kita vertus – analitiškai, skirtingų planetos rasių ir kultūrų eksponatai buvo įdomiai pristatomi teminėse galerijose. Mausso *homme total* pirmą kartą buvo „surinktas“ visuomenės švietimo tikslais. Nebuvo užmiršti ir mokslininkai – jiems tobulintis Žmogaus muziejus turėjo dideles tyrimų laboratorijas ir mokslines kolekcijas. Stenduose vienu metu tilpdavo ne daugiau kaip 10 procentų visos kolekcijos (žr. Rivière, 1968, 1979; Rivet, 1948: 110–118).

Sumanymas „sutuokti“ mokslą ir visuomenės švietimą puikiai derėjo su pažangia humanistine Riveto pasaulėžiūra. Jis buvo socialistas su vizija – ir turėjo politinių bei visuomeninių ryšių, būtinų jai realizuoti. Žmogaus muziejus buvo sumanytas kaip 1937 m. Tarptautinės parodos dalis, Liaudies fronto idealų simbolis. Rivetas, kuris geriausiai išmanė Amerikos archeologiją ir priešistorę, buvo linkęs žiūrėti į žmoniją per evoliucionizmo ir difuzionizmo prizmę, daugiausia dėmesio skirdamas ilgalaikiam biokultūriniam vystymuisi ir svarbiausiu uždaviniu laikydamas istorinės įvykių sekos atkūrimą renkant išsamias kolekcijas ir lyginant būdingus bruožus. Viename iš pirmųjų metodologinių straipsnių, kuris pasirodė *Dokumentuose*, jis išvardino, kokie svarbiausi dalykai turi būti jo svajonių muziejuje (Rivet, 1929). Žmogaus studijose, rašo jis, ribos tarp etnografijos, archeologijos ir priešistorės yra „absoliučiai dirbtinės“. (Vėlesnėje straipsnio versijoje prie šių disciplinų jis pridės antropologiją.) Ne mažiau dirbtinis esąs ir žmogiškosios realybės klasifikavimas remiantis politinio-geografinio skirstymo principu. „Žmonija yra nedaloma visuma laike ir erdvėje.“ „Mokslo apie žmogų“ negalima skaidyti pagal savo užgaidas. „Pats metas nugriauti barjerus. Kaip tik tai ir bandė padaryti Žmogaus muziejus.“ (Rivet, 1948: 113). 1937 m. politinė programa buvo aiški.

Žmogaus muziejus sukūrė liberalią, palankią aplinką augti prancūzų etnografijos mokslui. Jis vadovavosi kosmopolitiškomis, progresyviomis ir demokratinėmis vertybėmis; 1940 m. tarp jo sienų susiformavo viena iš pirmųjų Pasipriešinimo kuopelių (Blumenson, 1977). Muziejus skatino tautų tarpusavio supratimą ir globalinių vertybių atsiradimą – šis darbas po Antrojo pasaulinio karo bus pratęstas UNESCO, prisidedant Rivière'ui,

Rivetui, Griaule'iui, Leirisui, Métraux ir kitiems etnografams[50]. Jie priklausė kosmopolitiškai tradicijai, kuri daugeliu svarbių atžvilgių liko artima trečiojo dešimtmečio etnografiniam siurrealizmui. Reikia atminti, kad siurrealizmas buvo išties tarptautinis reiškinys, turėjęs šalininkų visuose žemynuose. Jie siekė išryškinti ne tiek kultūrinius, kiek žmogiškuosius skirtumus. Tą patį galima pasakyti ir apie prancūzų etnografiją apskritai[51]. Bet nors jai ir buvo būdingas toks pat užmojis kaip ir siurrealizmui, Žmogaus muziejaus etnografai humanistai neperėmė ankstesnio destruktyvaus siurrealistų požiūrio į kultūrinę realybę, nuo kurios buvo siekiama nuplėšti įprastumo skraistę. Mokslininkai labiau siekė rinkti etnografinius artefaktus bei duomenis ir parodyti juos atkurtame, lengvai paaiškinamame kontekste. Tai turėjo savų privalumų ir trūkumų. Galima netgi įsivaizduoti etnografinę siurrealistinę Žmogaus muziejaus kritiką, nedrąsiai kalbančią apie lankstesnę ir mažiau autoritarišką humanizmo – arba veikiau humanistinės veiklos – formą.

Žmogaus muziejuje Afrikos skuptūros buvo eksponuojamos pagal regionus, kartu su kitais susijusiais objektais, paaiškinant jų funkcinę reikšmę. Jų nestatydavo šalia Picasso paveikslų Šiuolaikinio meno muziejuje (Musée d'Art Moderne), įsikūrusiame už keleto gatvių. Matyti, jog takoskyra tarp besiformuojančių modernaus meno ir etnologijos sričių 1937 m. buvo kur kas

[50] Pastangas šioje sferoje atspindi du UNESCO leidiniai: *Kultūrų tarpusavio santykiai* (*Interrelations of Cultures*) (1953) su Griaule'io ir Leiriso straipsniais ir Claude'o Lévi-Strausso *Rasė ir istorija* (*Race and History*, 1952).

[51] Iš visų implicitiškai siurrealistinių („antropologinių") proto kaip kūrybinio šaltinio, pajėgaus sužadinti įvairiausias žmogiškumo išraiškas – ir jau egzistuojančias, ir potencialias, ir mitiškas, ir racionalias – koncepcijų bene daugiausia programinių bruožų turi Lévi-Strausso struktūralistinė *ésprit humain* samprata. Žr. 10 skyrių, 3 skirsnį.

aiškesnė nei prieš dešimtmetį[52]. Kvestionuoti šių tariamai natūralių klasifikacijų pagrįstumą – ne šiaip tuščia užgaida. Jos gali sunaikinti griaunantį ir kuriantį žmogiškųjų kategorijų ir skirtumų žaismą, veiklumą, kuris ne šiaip parodo ir leidžia suvokti kultūrinių tvarkų įvairovę, bet atvirai kviečia, įtraukia į savo sūkurį ir netgi mėgaujasi savo dezorientacija.

Toks veiklumas prarandamas vykstant tvirto etnografinio žinojimo konsolidavimo ir demonstravimo procesui. Trečiajame dešimtmetyje žinojimas, kurį propagavo jaunoji etnografija, susivienijusi su siurrealizmu, buvo ekscentriškesnis, mažiau apibrėžtas ir linkęs ardyti savos kultūros – kuri statė didžiuosius etnografijos mokslo ir šiuolaikinio meno muziejus – tvarką.

Žmogaus muziejus atvėrė savo duris lankytojams 1938 m. birželį. Praėjusių metų vasarą Bataille'is, Leirisas, Rogeras Caillois ir margas intelektualų avangardistų (tarp kurių buvo ir Mausso studentų) būrys sukūrė įdomią alternatyvią instituciją, pasivadinę Sociologijos koledžu (Collège de Sociologie). Nors pavadinimas siejosi su Durkheimo tradicija, šios grupės susidomėjimui *Année sociologique* buvo būdinga nemažai naujų bruožų. Jų posūkis link sociologijos (kuri Prancūzijoje mažiau skyrėsi nuo etnologijos nei Anglijoje ar Jungtinėse Valstijose) rodė nepritarimą perdėtam, pasak jų, siurrealizmo susitapatinimui su literatūra ir menu, perdėtam subjektyvizmui ir hipertrofuotam susižavėjimui mechanišku rašymu, asmeninių fantazijų patyrimu ir gilinimusi į psichologinius aspektus. Sociologijos ko-

[52] Riba tarp jų buvo nubrėžta ne be sąmoningų pastangų. Pasak Michelio Leiriso (kaip jis pasakojo asmeniniame pokalbyje), Žmogaus muziejuje Rivetas oficialiai uždraudė apipavidalinti artefaktus estetiškai. Naujoji institucija turėjo atsikratyti Trocadéro ir trečiojo dešimtmečio, kai mokslo ir meno kontekstai buvo susilieję, palikimo. Iš esmės Riveto draudimas galiojo iki septintojo dešimtmečio.

ledžo grupė – kuri dvejus metus rinkdavosi vienoje Lotynų kvartalo kavinėje, o vėliau iširo dėl vidinių nesutarimų ir prasidėjusio karo – buvo bandymas suderinti moksliškumą su asmeniniu patyrimu tiriant kultūrinius procesus. Kaip ir *Elementarių religinio gyvenimo formų* (*Elementary Forms of Religious Life*) autorių, Koledžo įkūrėjus labiausiai domino tos ritualų akimirkos, kai patyrimas, peržengiantis normalios egzistencijos srautą, įgaudavo kolektyvinę išraišką, kai kultūrinė tvarka ir pažeidžiama, ir atgaivinama. Jie perėmė durkheimiškąją sacrum koncepciją ir panaudojo ją aprašyti šiai atsinaujinimo sferai.

Durkheimas aptiko socialinio solidarumo šaknis nagrinėdamas išvietintus etnografinius pavyzdžius, tokius kaip „kolektyvinė karštligė" aborigenų apeigose, o Bataille'is svajojo apie kolektyvines tvarkos pažeidimo ir ekscesų apraiškas to meto Paryžiuje, žavėjosi šventvagystės galia. Jį buvo apsėdusi idėja išsireikalauti, kad Santarvės aikštėje būtų leista rengti ritualinius aktus, kuriuos organizuotų Koledžas. Nuosaikesnis Caillois vykdė tyrimą, kurį vainikavo veikalas *L'homme et le sacré* (1939). Jis skaitydavo Koledže paskaitas apie *la fête**, vesdamas klausytojus per kultūrų pasaulį, remdamasis savo mokytojais Maussu, Georgesu Dumézíliu ir Marceliu Granet, taip pat tokiais etnografais kaip A. P. Elkinas, Daryllas Forde'as ir Maurice'as Leenhardtas. Įvairialypis Caillois *sacré* aprėpė pirmykščio chaoso, ekscesų, kosmogonijos, vaisingumo, ištvirkavimo, incesto, šventvagystės ir visų tipų pamėgdžiojimo ritualines išraiškas. Nors Koledžo nariai, kaip ir Durkheimas, domėjosi kolektyvinės tvarkos konstitucija, jie buvo linkę sutelkti dėmesį į regeneratyvius netvarkos procesus ir staigius *sacrum* prover-

* šventė (*pranc.*) – vert.

žius kasdieniniame gyvenime. Šiuo požiūriu destruktyvią kritiškai nusiteikusių avangardistų veiklą galima laikyti esminga visuomenės gyvenimui; šiuolaikinėje kultūroje sąlyginumų užbrėžtas „meno" ribas galima peržengti, bent jau programiškai.

Apie Koledžą sunku daryti apibendrinimus – tai buvo labai trumpalaikė organizacija, kurią sudarė itin skirtingi nariai. Leirisas, pavyzdžiui, didžiausią dėmesį skyrė ne tiek kolektyviniams ritualams, kiek toms autobiografinėms akimirkoms, kai sąmonėje artikuliuojamas „aš" ir visuomenė. Tyrinėdamas šias akimirkas, jis naudojosi kiek gremėzdiškais metodais, niekaip negalėdamas pritapti Koledže. (Ilgainiui jis pasitraukė iš šios institucijos, kankinamas abejonių dėl nepakankamo moksliškumo ir nuogąstaudamas, kad Koledžas virsta sektantiškai uždaru būreliu.) Prieš pasitraukimą jo svarbiausias indėlis į Koledžo darbą buvo esė „Šventenybė kasdieniniame gyvenime" (1938b). Šiame tekste – pusiau etnografiniame, pusiau savianalitiniame – Leirisas aptarė daugelį temų, kurias vėliau išplėtojo *La règle du jeu* (1948–1976). Nepaprastai patrauklūs daiktai (jo tėvo revolveris), pavojingos zonos (lenktynių trasa), draudžiamos vietos (tėvų miegamasis), slaptos vietos (tualetas), žodžiai ir frazės su ypatingu magišku atgarsiu – visa tai iššauks „tą dviprasmišką požiūrį į dalykus, kurie ir vilioja, ir baugina, yra ir prestižiški, ir marginaliniai, ir šį pagarbos, troškimo ir siaubo mišinį galima laikyti psichologiniu šventenybės ženklu" (Leiris, 1938b: 60).

Knygoje *L'Afrique fantôme* (1934) Leirisas aštriai kvestionuoja tam tikras „subjektyvių" ir „objektyvių" praktikų skirtis. Kodėl, stebisi jis, mano paties reakcijos (mano svajonės, kūniškos reakcijos ir t. t.) nėra svarbi „duomenų", gautų lauko tyrimuose, dalis? Sociologijos koledže jis įžvelgė savitos etnografijos – griežtai analitiškos ir poetiškos, didžiausią dėmesį sutelkiančios

ne į kitą, o į „aš“, į specifines simbolių, ritualų ir socialinių topografijų sistemas – galimybę. Išimtys iliustruoja taisyklę, jos nepatvirtindamos. Remdamasis Roberto Hertzo darbais, Leirisas ir jo kolegos puoselėjo *gauche*, kairuolišką šventenybės sampratą. Leirisą toks požiūris paskatino imtis viso jo gyvenimo veikalo, kuriame jis vaizduoja save, sunkų ir niekada nesibaigiantį socializacijos procesą; jo pavadinimas *La règle du jeu* išreiškia tvarkos, kurią tirti rūpinosi Koledžas, nevienareikšmišką dvipusiškumą. Tačiau nuo trečiojo dešimtmečio pabaigos Leirisas griežtai skyrė savo literatūrinį ir etnografinį darbą. Jo provokuojantis lauko tyrimų žurnalas *L'Afrique fantôme* – tai atskiras siurrealistinės etnografijos pavyzdys (žr. 6 skyrių)[53].

Sociologijos koledže pasirodydavo įvairių žmonių, tarp jų Jeanas Wahlas, Pierre'as Klossowskis, Alexandre'as Kojève, Jeanas

[53] Leiriso darbo „etnografinės“ dimensijos išryškintos mano esė „Michelio Leiriso tropologinis realizmas“ (Clifford, 1986c) – kai kurios jo dalys pritaikytos šiam pasakojimui. Chaney ir Pickeringas (1986a, b) išsamiai nušviečia kitą „etnografijos“, kurią galima laikyti „siurrealistine“, pavyzdį: masių stebėjimą, britų visuomenės dokumentavimo projektą, vykdytą 1937–1943 m. Masių stebėjimo projekto sumanytojų Charleso Madge'o, žurnalisto ir rašytojo siurrealisto, Tomo Harrissono, etnografo bei ornitologo, ir Humphrey Jenningso, dokumentinių filmų kūrėjo bei dailininko siurrealisto idealas buvo visapusiška britų masinės kultūros, suvokiamos kaip „susvetimėjęs“, egzotiškas pasaulis, etnografija. Jos tikslas buvo mobilizuoti etnografus visuomeninės sąmonės demokratizavimo darbui ir organizuoti nuolatinį apsikeitimą stebėjimų duomenimis. Kaip apibrėžia Madge'as ir Jenningsas, šie stebėjimai, „nors ir subjektyvūs, tampa objektyvūs, nes subjektyvumas yra vienas iš stebimų faktų“ (cituojama iš Chaney ir Pickering, 1986a: 47). Projektas užbėgo už akių būsimosioms refleksyvios etnografijos ir antropologijos kaip kultūrinės kritikos koncepcijoms (žr. 1 skyrių, taip pat Marcus ir Fisher, 1986; Jackson, 1987). Vertėtų sistemingai palyginti savitas „dokumentavimo“ judėjimų tarpukario Prancūzijoje, Anglijoje ir Jungtinėse Valstijose visuomeninių, estetinių ir mokslinių tikslų sąsajas (žr. taip pat Stott, 1973).

Paulhanas, Jules Monnerot ir Walteris Benjaminas. Nuo seno Koledžas buvo apipintas legendomis ir gandais, bet dabar, pasirodžius Deniso Hollier darbui (1979), kuriame pateikti beveik visi išlikę dokumentiniai Koledžo veiklos liudijimai[54], apie jį galima kalbėti remiantis tvirtesniu pagrindu. Analizuojant šiuos liudijimus išryškėja sudėtingas ir daugeliu atžvilgių vis tiek miglotas paveikslas. Čia pakaks išvardinti tas Koledžo interesų sritis, kurios siejasi su reiškiniu, kurį vadinu etnografiniu siurrealizmu, ir vis dar išlieka aktualios humanitarinių mokslų paribiuose.

Koledžo nariai itin energingai kovojo su individualaus ir visuomeninio žinojimo skirtimi (Duvignaud, 1979: 91). Nors jiems taip ir nepavyko suderinti moksliškumo reikalavimų ir savo entuziazmo, visgi jie nepasidavė pagundai rinktis lengviausią kelią – palinkti į vieną ar kitą pusę. Kaip apibrėžė Jeanas Jaminas, Koledžo idealas buvo kritinė „kasdienybės etnologija", kuri vienu metu tirtų ir visuomenę, ir aktyvių jos tyrėjų grupę, susidedančią iš pažangiausių narių arba tyrimo iniciatorių. Apibendrindamas Jaminas sako:

> Tolimumo, egzotiškumo kito reprezentacijos ir kitokumo sampratos yra linksniuojamos, perdirbamos suteikiant joms jau ne geografinės ar kultūrinės, bet metodologinės ir netgi epistemologinės prigimties kriterijų funkciją: padaryti svetimu tai, kas atrodo įprasta, studijuoti šiuolaikinių institucijų ritualus ir šventas vietas su „egzotiško" etnografo kruopštumu ir naudojant jo metodus, tapti stebėtojais ste-

[54] Į rinkinį įtraukti Bataille'io, Caillois, Guastalla, Klossowskio, Kojève, Leiriso, Lewitsky, Mayerio, Paulhano ir Wahlo tekstai, su išsamiais redaktoriaus komentarais. Apie Koledžą žr. taip pat Lourau (1974) ir puikų Jamino (1980) pasakojimą.

bintiems tuos kitus, kurie esame mes patys – ir tik pačioje pabaigoje tą kitą, kuris yra jis pats... Sociologo įsiveržimas į jo tyrimų lauką, susidomėjimas jo patyrimu – tai tikriausiai originaliausias Koledžo aspektas (1980: 16).

Sociologijos koledžas savo avangardo, aktyvaus mokslo supratimu, pasišventimu praplėšti kasdienybės šydą, savo netaktiškumu ir kartais grandiozinėmis ambicijomis buvo vėlyvas siurrealistinio trečiojo dešimtmečio kūdikis. Jis atskleidžia itin netikėtą siurrealizmo, kovojusio su dominuojančiomis tiek modernaus meno, tiek mokslo srovėmis, matmenį ir yra nekompromisinės etnografinės kultūros kritikos pavyzdys.

Koledžas buvo nenusistovėjusi, specifinių tikslų siekianti, mėgėjiška organizacija, Žmogaus muziejui buvo būdingi visi oficialiai sankcionuotos, moksliškos, monumentalios mokslinės institucijos požymiai. Savo prieštaringame pranešime muziejaus, kuriame jis dirbs tris dešimtmečius, atidarymo proga, Leirisas ypatingą dėmesį atkreipė į meniniam gyvenimui skirto muziejaus paradoksą. Kyla pavojus, rašė jis, kad „tarnaujant šioms dviems abstrakcijoms, vadinamoms Menu ir Mokslu", bus „sistemingai atmetama visa, kas susiję su gyvu vyksmu". Šlovindamas humanistinius, pažangius etnografinės muziejininkystės tikslus, Leirisas ilgesingai žvelgė į senąjį Trocadéro muziejų su jo savita aplinka ir „ta tokia pažįstama atmosfera (kuriai trūko didaktiškumo)" (1938a: 344). Ant aukšto Žmogaus muziejaus parapeto buvo aukso raidėmis išgraviruoti Paulio Valéry žodžiai (o po jais stovėjo raumeningo žmogaus, tramdančio buivolą, skulptūra):

Visi žmonės kuria patys to nesuvokdami, kaip ir kvėpuoja. Bet menininkas suvokia kuriąs. Šiame veiksme dalyvauja visa jo esybė. Jėgų jam suteikia jo karštai mylimas skausmas.

Menas, išaukštintas ir aprobuotas idealistiško, savim pasitikinčio sveiko proto, dabar tampa universalia esme. Ypatinga autentiško žmogaus versija, smarkiai sureikšminanti asmenybės vidinį pasaulį ir romantiškus jausmus, projektuojama į visą pasaulį. Visi žmonės kuria, myli, dirba, garbina. Tvirtai įsigali visaapimanti „žmonijos" samprata[55]. Šios projekcijos visetiškumas suponuoja „juodąją skylę" – už kadro lieka pats projekcijos šaltinis. Žmogaus muziejuje buvo eksponuojama viskas, išskyrus modernistinius Vakarus, jų meną, institucijas ir technikos pasiekimus. Taigi Vakarų tvarkos elementų Žmogaus muziejuje buvo visur, tik ne stenduose. Puikiai temiškai organizuotose muziejaus salėse, kur buvo skatinama žvelgti į žmoniją kaip į visetą, per nuotolį, ramiai, tolerantiškai, trūko svarbios sudėtinės dalies. Vakarų tapatybė ir jų „humanizmas" niekada nebuvo eksponuojamas ar analizuojamas, niekada nebuvo viešai aptariamas.

Kalbant apie „žmogų" ir „žmogiškus dalykus" kyla pavojus redukuoti atsitiktinius skirtumus į universalių esmių sistemą. Be to, autoritetas, kurį sau įžūliai priskyrė humanistai, dažnai išvengdavo kritikos. Kaip pasakys Maurice'as Merleau-Ponty, „savo paties akyse vakarietiškasis humanizmas yra meilė žmonijai, bet kitų akyse – tai tiesiog paprotys, vienijantis grupę žmonių, jų slaptažodis ir kartais jų kovos šūkis" (1947: 182). Problemos, susijusios su humanistiniu (arba antropologiniu) požiūriu, vėliau tapo visiems akivaizdžios. Trečiojo pasaulio balsai dabar teigia, jog nė viena vietinė intelektualinė tradicija neturi teisės kurti žmonijos muziejų (žr. pavyzdžiui, Adotevi, 1972–1973), o Prancūzijoje radikalūs kultūros kritikai šaltakraujiškai paskel-

[55] Tokias prielaidas kandžiai kritikuoja Barthes'as (1957) savo esė *La grande familie des hommes.*

bė – žmogus mirė. Čia negaliu išsamiau aptarti, kas šiuo kebliu klausimu sakoma humanistinių Vakarų ir globaliniuose diskursuose (žr. 11 skyrių). Bet kokiu atveju, neverta skubotai atmesti Mausso ir Riveto puoselėtos vizijos – humanizmo, kuris vis dar teikia atramą kovoje su priespauda, vis dar rodo kelią link pakantumo, supratimo ir gailestingumo šaltinio.

Kultūra / koliažas

Akcentavau, kad etnografinio žinojimo prigimtis paradoksiška, bet tai dar nereiškia, jog reikia atmesti prielaidą apie žmonių giminingumą; tai reiškia tik viena – kad negalima be abejonių kalbėti apie kokį nors tvirtą ar esminį žmonių bendrumo pagrindą. Antropologinis humanizmas ir etnografinis siurrealizmas nėra nesutaikomi priešai; galbūt geriausia juos suvokti kaip antinomijas, iškeltas greitai besikeičiančios, keblios istorinės ir kultūrinės padėties kontekste. Pavaizduosiu jų skirtumus schemiškai: antropologas humanistas pradeda nuo skirtybių ir padaro jas suprantamomis – duodamas joms pavadinimus, jas klasifikuodamas, aprašydamas, interpretuodamas. Jis daro jas įprastomis, pažįstamomis. Tuo tarpu etnografas siurrealistas, priešingai, puola įprastus dalykus, provokuodamas jų netikėto kitokumo proveržius. Abu požiūriai suponuoja vienas kitą; abu jie yra sudėtingo proceso, generuojančio kultūrines reikšmes, „aš“ ir „kito“ apibrėžimus elementai. Kaip bandžiau parodyti, šis procesas – nepaliaujamas panašumo ir skirtybės, įprastumo ir svetimybės, „čia“ ir „kitur“ ironiškas žaismas – yra būdingas globalinės modernybės bruožas.

Analizuodamas šią keblią padėtį, daugiausia nagrinėjau et-

nografinio siurrealizmo praktikos klausimus, mažiau dėmesio skirdamas jo priešingybei – siurrealistinei etnografijai. Jums leidus, pateiksiu keletą hipotezių apie pastarąjį.

Grynų siurrealistinės etnografijos pavyzdžių nėra, išskyrus, galbūt, Leiriso *L'Afrique fantôme*, bet norėčiau iškelti prielaidą, kad siurrealistinės procedūros etnografiniame darbe visada naudojamos, nors tai retai atvirai pripažįstama. (Pavyzdžių rasite skyriaus pabaigoje pateiktame priede.) Analizuodamas Griaule'io dokumentavimo metodą, pastebėjau, kad jis irgi naudojo kai kurias iš jų. Žvelgiant plačiau, koliažo mechanizmas gali tapti naudinga paradigma. Kiekviename įvadiniame antropologijos kurse ir daugumoje etnografijų ateina akimirka, kai atskiros kultūrinės realybės išplėšiamos iš savo konteksto ir sudedamos į keistą dėlionę. Pavyzdžiui, Malinowskio *Trobriandų salose* elgesys, kurį mes įvardijame kaip ekonominį arba kaip prekybą, tapatinamas su kanojų magija ir mitu. Ritualinės mainų brangenybės, *vaygu'a* (kriauklių karoliai), gretinamos su Anglijos karūnos brangakmeniais. Jau vien kalbėti apie svetimą giminystės sistemą konceptualinėje vakarietiškos santuokos plotmėje reiškia provokuoti atitolinimo, susvetimėjimo efektą; bet svarbu skirti šią metonimiško sugretinimo akimirką nuo jos įprasto padarinio, metaforiško palyginimo judesio, kuriuo padedamas tvirtas panašumo ir skirtybės pamatas.

Siurrealistinė akimirka etnografijoje yra ta, kai palyginimo galimybė išskelia kibirkštį tiesiogiai susidūrusi su absoliučiu nesuderinamumu. Ši akimirka išmuša kaskart iš naujo ir yra užglostoma etnografinio supratimo procese. Tačiau suvokti šį užglostymą kaip koliažą reiškia nepaleisti iš akių siurrealistinės akimirkos – kai viskas tarsi atsiduria ant Lautrèamonto skrodimo stalo. Koliažui (šiuo atveju etnografiniam tekstui) sudėlioti

naudojami elementai rėkte rėkia neturį nieko bendra su kontekstu, kuriame jie pateikiami. Šie elementai – kaip laikraščio skiautė ant plunksnos – įvardijami kaip tikri, kaip surinkti, o ne išgalvoti menininko-rašytojo. Žinoma, „iškirpimo" (a) ir dėliojimo (b) procedūros visada pasitelkiamos kuriant semiotinį pranešimą, bet čia jos pačios yra pranešimas. Tyrėjo „peilio" žymės ir siūlės neslepiamos; pirminiai darbiniai duomenys nešlifuojami ir nesulydomi, siekiant paversti juos homogenišku paveikslu. Rašyti koliažo modelio etnografiją reikštų vengti vaizduoti kultūras kaip organiškus visetus ar kaip vienalyčius, realistiškus pasaulius, kurie yra nuoseklaus aiškinimo objektas. (Gregory Batesono *Naven* yra vienas iš ankstyviausių bandymo rašyti tokią etnografiją pavyzdžių, kurį sunku būtų priskirti kuriam nors žanrui. Apie *Naven* kaip etnografijos rašymo eksperimentą žr. Marcus, 1980: 509 ir 1985.) Etnografija kaip koliažas atskleistų etnografinio žinojimo konstravimo procedūras; tai būtų balsų, sklindančių ne tik iš etnografo lūpų, taip pat „rastų" įrodymų, duomenų, nevisiškai derančių su darbe vyraujančia interpretacija, dėlionė. Ji bent jau nepaskandintų aiškinimuose tų svetimos kultūros elementų, kurie priverčia į paties tyrėjo kultūrą pažvelgti naujai, nesuprantančio pašaliečio akimis.

Mokslas, kuris savo pareiga laiko šalinti neatitikimus, o ne juos sukelti, linkęs ignoruoti siurrealistinius modernios etnografijos elementus. Bet argi kiekvienas etnografas nėra šiek tiek siurrealistas, realybės išradėjas ir pertvarkytojas? Etnografija, kultūriškai rizikingas mokslas, neatsiejamas nuo nuolatinio troškimo būti nustebintam, dekonstruoti sintetines interpretacijas ir branginti netikėtą, nelauktą kitą, kai pasitaiko jį sutikti.

Etnografinis siurrealizmas ir siurrealistinė etnografija yra utopiniai konstruktai; jie parodijuoja ir „perdirba" institucinius me-

no bei mokslo apibrėžimus. Mąstyti apie siurrealizmą kaip apie etnografiją reiškia kvestionuoti kūrybiško „menininko" – genijaus-šamano, atskleidžiančio gilesnius realybės klodus dvasinėse fantazijų, mitų, haliucinacijų, mechaninio rašymo sferose – kaip pagrindinio veikėjo vaidmenį. Šis vaidmuo gerokai skiriasi nuo kultūros analitiko, kuriam rūpi kurti ir dekonstruoti visuomeninius kodus bei konvencijas, vaidmens. Siurrealizmą sutuokus su etnografija atgaivinamas jo kaip kultūros kritiko pašaukimas, kuris buvo prarastas vėlesniuose jo evoliucijos vingiuose (Maxas Ernstas švaistė savo jėgas projektuodamas dvigulę oneirišką lovą Nelsonui ir Happy Rokfeleriui, kartu su kitais siurrealistais kurdamas „meną meno pasauliui").

Etnografijos apjungtos su siurrealizmu jau negalima traktuoti kaip empiriško, aprašomojo antropologijos, bendrojo mokslo apie žmogų, lygmens. Ji nėra ir kultūrų interpretacija, nes pasaulis negali būti suvokiamas kaip atskirų, tekstualizuotų gyvenimo būdų rinkinys. Siurrealizmu „atskiesta" etnografija tampa sugretinimo teorija ir praktika. Ji tiria reikšmingų visetų išradimą ir apleidimą kultūros importo-eksporto procese ir pati yra jo dalis.

Pabaigai pateiksiu du sugretinimo ir išradimo modernaus pasaulio sistemoje pavyzdžius (paraboles): abu juos būtina nagrinėti iš etnografinio siurrealizmo pozicijų. Pirmasis tikriausiai visiems puikiai žinomas. Apie 1905 m. Picasso įsigyja kaukę iš Vakarų Afrikos. Ji nuostabi, visa iš plokštumų ir cilindrų. Jis atranda kubizmą. (Kitoje šios istorijos versijoje teigiama, kad kubizmas buvo atrastas senajame „Troca".) Daug rašalo buvo išrašyta bandant paaiškinti afrikietiškos skulptūros įtaką kubizmo atsiradimui. Ar Picasso iš pat pradžių pripažino buvus nominalų akstiną? Ar *l'art nègre* tikrai buvo „raisonnable", kaip

jis kartą jį nusakė? O gal jį pastūmėjo – kaip jis daug vėliau užsiminė – tariamai religinė „magija," sklindanti iš afrikietiško meno? Debatai tęsiasi (žr. Rubin, 1984b: 268–336; Foster, 1985: 181–208). Kad ir kokius įkvėpimo šaltinius ir akstinus vėliau būtų nurodęs pats Picasso ar jo biografai, akivaizdu, kad egzotiški objektai, kuriuos jis rinko, buvo tam tikriems darbams tinkantys įrankiai: pavyzdžiui, Grebo kaukės cilindrinių akių projekcija reiškė skylę garsui metalinės gitaros konstrukcijoje. Be abejo, kubistinis įvairių kompozicijos problemų sprendimo būdas būtų atsiradęs ir be kaukių, bet faktas, kad Picasso, Derainas ir kiti pastebėjo ir įvertino afrikietiškus artefaktus, tuo istoriniu momentu yra reikšmingas. Kažkas nauja pradėjo rastis ko nors egzotiško akivaizdoje. Susidomėjimas egzotika buvo visuotinis; pavyzdžiui, Monet namai Giverny buvo užversti japoniškais raštais. Apie 1920 m., kai *l'art nègre* buvo madingas, būdavo atliekamos apklausos siekiant išsiaiškinti, ką apie jį mano visuomenė. Paklaustas jo nuomonės, Picasso atšovė: „L'art nègre? Connais pas!*" Ši jo replika apskriejo visą pasaulį. Jis iš tiesų nesidomėjo Afrika *per se*. Kaukės, kurios prieš penkiolika metų jam pasirodė įtaigios ir įkvepiančios, nebuvo ypatingai *nègre*. Jos tiesiog buvo parankios kurti kažką išskirtina.

Mano antrasis pavyzdys paimtas iš Trobriando salų gyvenimo. Veiksmas vyksta klasikiniame etnografiniame filme „Trobriando kriketas: išradingas atsakas į kolonializmą", kurį sukūrė Jerry Leachas ir Gary Kildea bendradarbiaudami su Trobriando salų politiniu judėjimu. Džentelmenų žaidimas, atvežtas britų misionierių apytikriai tuo metu, kai salose dirbo Malinowskis, buvo čiabuvių perimtas ir perdarytas. Dabar tai žaismingas

* Juodaodžių menas? Nežinau tokio! (*pranc.*) – vert.

karas, ekstravagantiškas erotinis vaidinimas, politinės kovos ir sąjungos parodija. Iš tradicijos, kuria rėmėsi misionierių žaidimas, elementų buvo suplaktas nuostabus kokteilis – žaidimas buvo „sumaltas" ir apžarstytas kariškais Antrojo pasaulinio karo laikų okupacinės kariuomenės simboliais. Filmas perkelia mus į ryškiai išdažytų, plunksnuotų kūnų, kamuolių ir lazdų vaidinimo verpetą. Viso to sukūrio viduryje ant kėdės sėdi arbitras, ramiai įtakodamas žaidimą magiškais kerais. Jis kramto betelio riešutus pasiimdamas jų iš slėpynės, kurią laiko ant kelių. Tai ryškiai mėlynas plastikinis maišelis su užrašu „Adidas". Jis – gražus.

Pažintis su etnografiniu siurrealizmu tikriausia padės mums pažvelgti į šį mėlyną plastikinį maišelį su užrašu „Adidas" kaip į dalį tokio paties kultūros išradinėjimo proceso kaip ir afrikietiškai atrodančios kaukės, kurios 1907 m. netikėtai pasirodė pritaisytos prie rausvų *Demoiselles d'Avignon* kūnų.

Dadaistiniai duomenys – priedas

Kiekvienas gali nevaržomas ateiti ir atsistoti ant kito žmogaus šešėlio

Ištrauka iš J. H. M. C. Boelaarso *Galvų medžiotojai apie save: etnografinis pranešimas iš irijų Javos: Indonezija.* (*Headhunters about Themselves: An Ethnographic Report from Irian Jaya. Indonesia,* The Hague: Martinus Nijoff, 1981, p. 67–69).

Čia pateikiamas sąrašas užrašų apie skirtingas žmogaus kūno dalis.

1. Plaukais, muku-rumb, buvo rūpinamasi, jei kas nors susirgdavo arba per vaikų pilnametystės ceremoniją. Abiem atvejais plaukai buvo nuskutami ir, paskutiniuoju atveju, pakeičiami ornamentais. Nugalėto priešo galvos plaukai buvo naudojami papuošti ietis ir pinti apjuosčius, *qowa,* didiesiems galvų medžiotojams.

2. Švenčių proga veidas galėjo būti išdažomas. Jie margina veidą drugelių raštais, *rur-dokák.* Išdažius plotus aplink akis ryškiomis spalvomis, akys atrodydavo kaip juodi taškai ant drugelio sparnų.

3. Akys, *kind,* gali reikšti žmogų. Patarlė sako: „Vedybų palmė turi būti įteikta su saulės akimis, *tapaq-kind-kan*".

4. Ausys siejamos su smegenų veikla. Kvailas žmogus yra žmogus be ausų, *mono-ain-mbék.* Pasakymas *mono-koame,* turiu ausis, reiškia „pats suprantu".

5. Nosis, *tamangk,* specialiai papuošiama kriauklės gabaliais arba paukščio nagais. *Tamangk qana*, kieta nosis, tai niūrus ir ryžtingas veidas.

6. Burna, *mèm,* visuomet siejama su valgymu. *Mèm rènggèmbak,* didele burna, vadinamas ne įžūlus, bet nepasotinamas žmogus. Burna turi specialią funkciją – žmogui praradus sąmonę, yra paprotys prisisemti į burną vandens ir apšlakstyti jo veidą. Parodyti kam nors liežuvį arba nusispjauti ant žemės šalia kieno nors kojų reiškia įžeidimą, už kurį tenka išeiti į kovą. Sakoma, kad kanibalai liežuvį laiko delikatesu (kaip ir nykščio pilvelį).

7. Gūžčiojimas pečiais reiškia ne nežinojimą, o baimę. Vyrų akivaizdoje moteris gali stovėti susigūžusi, taip rodydama savo padorumą, bet vyrų neapgausi. Jie sako: „Jei liktų viena su vyru, nė viena iš jų neatsisakytų turėti lytinių santykių."

8. Pas džakajus, kitaip nei pas asmatus, nėra papročio sveikintis pasitrinant smakrais ar nosimis. Jie padeda savo dešinę ranką ant kito žmogaus kairiojo delno, ir šis paspaudžia pirmojo pirštus. Vyrai bučiuojasi į skruostus, bet niekada nebučiuoja moterų, netgi savo žmonų. Moterys paprastai nesibučiuoja viena su kita.

9. Kvėpavimas nesusijęs su dvasios samprata. Kvėpavimas įrodo, kad žmogus dar gyvas.

10. Moterys kūno vietas tarp peties ir krūtinės puošia įraižomis. Mergaitės noriai kenčia bet kokį skausmą, kad tik turėtų šiuos randus. Vyrai labai domisi krūtimis, *abur,* ir moteriškų genitalijų, *jo,* dydžiu. Savo ruožtu moterys liežuvauja apie vyrų pilvus, *kandöm*, ir išanges, *mo.* Šios kūno dalys nuolatos minimos įžeidinėjimų sąraše, kurį aš sudariau.

11. Vaikams neleidžiama liesti motinos šlaunų vidinės pusės. Protėvis *Kapaqait* rado daržovių sėklas „tarp savo žmonos šlaunų". Moters gaktos plaukai ir tarpvietės raiščių plaušai rūkomi taikos pypkėje. Sakoma, kad mergystės plėvė turi likti nepaliesta iki pirmųjų mėnesinių. Spermą ir šlapimą galima naudoti kaip vaistus. Mitas apie *Ujaqot* pasakoja, kaip jis sukūrė žmogų sutepdamas kokoso riešutą savo sperma.

12. Išangei, *mo*, yra speciali uodegos pavidalo danga, *èk,* iš plaušų. Kad ir koks ligotas būtų žmogus, jis visuomet turi rūpintis, ar padoriai guli. Žmogaus išangės palietimas reiškia arba apeliavimą į jo jėgą, arba labai rimtą įžeidimą. Prasiveržę vėjai rodo, kad žmogus per daug privalgė. Jei tai atsitinka vyrų akivaizdoje, tai neturi reikšmės, bet jei moterų, ypač žmonos akivaizdoje, tai gali būti pavojinga joms ar jai. Moteris gali būti nužudyta, jei ji pamatys savo vyro ekskrementus. Vyrai bijo nuolatinių savo žmonų priekaištų, kad jie per daug valgo.

13. Penis, *paqadi,* arba vyro gaktos plaukai patraukia mažiau dėmesio. Jie vaikšto nepridengtu peniu. Žodis *paqadi*, penis, dažnai vartojamas kaip keiksmažodis. Kvailiausia, ką žmogus gali padaryti, anot jų, tai susižaloti savo išangę ar penį.

14. Skystis, besisunkiantis iš pūvančio kūno, nenaudojamas jokiems specialiems tikslams. Po to, kai kūnas supūva, nedaroma nieko, tik vaikams liepiama sutrypti tą vietą, kur buvo laidojimo vieta. Taip daroma tam, kad jie taptų vertais mirusiojo įpėdiniais.

15. Manoma, kad kūno kvapas, ypač pažastų, turi ypatingą galią atbaidyti dvasias. Į žmogaus šešėlį dėmesys nekreipiamas. Kiekvienas gali nevaržomas ateiti ir atsistoti ant kito žmogaus šešėlio.

Pastabos

1. Esu dėkingas Renato Rosaldo už tai, kad jis atkreipė mano dėmesį į Boelaarso užrašus. „Nė Borgesas, – pasakė jis, – negalėtų parašyti geriau."

2. Malinowskis teikė reikšmę kultūros aprašymo „keistumo koeficientui". Tačiau jį visuomet turįs atsverti „tikroviškumo koeficientas". Kitokį gyvenimo būdą reikia parodyti tikroviškai ir suprantamai, tuo pat metu leidžiant pajusti, koks jis svetimas ir skirtingas. Vienas iš būdų sužadinti šį jausmą yra įtraukti nevisiškai kontekstualizuotus duomenis – atsitiktinius, keistus faktus, „imponderabilia". Realistiškos etnografijos, manė Malinowskis, turi išlaikyti pusiausvyrą tarp keistumo ir tikroviškumo koeficiento, leisdamos skaitytojui suktis hermeneutiniame (laimės) rate tarp suprantamų ir stebinančių dalykų, tarp nuoseklių ir pabirų duomenų. Bet interpretacinis balansas kartais nusimuša; kai taip atsitinka, „kito" paveikslas subyra į atskirų faktų rinkinius ir iš skirtingų šaltinių paimtų teiginių kratinius. Staiga atsiskleidžia surašymo, atrinki-

mo ir rūšiavimo procedūros, kuriomis nustatoma, kokia informacija reikšminga, o kokia – ne.

3. Etnografiniai sąrašai skatina vaizduotę, panašiai kaip Jospho Cornello išskaidyti „viešbučiai", „arealai" ir „muziejai": paukščiai ir laikrodžiai, žvaigždėlapiai, guoliai kamuoliams, pypkės, kūno dalys... Netikėtą grožį galima pamatyti tokiuose skirstymuose ar sakiniuose kaip „Skystis, besisunkiantis iš pūvančio kūno, nenaudojamas jokiems specialiems tikslams" arba „Žmogaus išangės palietimas reiškia arba apeliavimą į jo jėgą, arba labai rimtą įžeidimą".

4. Boelaarsas buvo misionierius-etnografas ir lingvistas (Švenčiausiosios Širdies Tėvas), beveik dešimt metų dirbęs Indonezijos Naujojoje Gvinėjoje.

5. Galimi įvairūs etnografijos skaitymo būdai. Pavyzdžiui, trobriandiečiai gali suvokti Malinowskio pasakojimą apie jų kultūrą kaip pasišaipymą. Išrenkant atskirus sakinius iš bet kokios kultūros aprašymo galima nesunkiai sudaryti tekstą, panašų į Boelaarso užrašus.

6. Kai „keistumo koeficientas" laisvai išplaukia iš „tikroviškumo koeficiento", atsiranda naujoviško pobūdžio egzotizmas. Tekste atsispindintis keistumas nėra reprezentuojamo pasaulio ar žmonių savybė. Šis egzotizmas skiriasi nuo ankstesnės „įdomybės" – romantiškos, orientalistinės ir poetiškos, nes iš tiesų čia sudomina ne „kitas", o kultūros aprašymas savaime.

7. „Dešimtą atėjau į Tegava, kur nufotografavau namą, grupę mergaičių ir *wasi*, paskui nagrinėjau naujo namo konstrukciją" (Malinowskio Trobriando salų dienoraštis).

8. Taigi situacija reikalauja etno (GRAFINĖS) poetikos...

...dire, non pas tout crûment sa vision, mais par
un transferent instantainé, l'écho de sa présence.*

VICTOR SEGALEN, *ESSAI SUR L'EXOTISME*

5. Vietos pakeitimo poetika: Victoras Segalenas

Pirmą išsamią ataskaitą apie paskutiniąsias Paulio Gauguino savaites į Paryžių iš Markizų salų atsiuntė jaunas laivyno gydytojas, kuris atvykęs pas didįjį atsiskyrėlį neberado jo gyvo. Tai buvo reikšmingas neįvykęs susitikimas, nes Victoras Segalenas svariai prisidės prie tos kūrybinės krypties, kurią galima pavadinti postsimbolistine vietos pakeitimo poetika. Ši poetika, kuriai dramatizmo suteikė Gauguino pabėgimas iš Europos, jau buvo nusiuntusi Arthurą Rimbaudą į Abisiniją. Tai ji skraidins aplink pasaulį Blaise'ą Cendrarsą, Leirisą atblokš į Afriką, o Artaud – į Tarahumarus. Naujoji poetika atmetė vyravusius egzotizmo – pavyzdžiui, Pierre'o Loti – modelius, ir skyrėsi nuo Paulo Claudelio gilaus, „vidinio" *Connaissance de l'est*** ieškojimo. Naujoji poetika nukreipė žvilgsnį į keblesnius, sunkiau apibrėžiamus susidūrimus su egzotika.

* nusakyti, tik ne taip šiurkščiai, bet per netvarią akimirką, savo buvimo aidą (*pranc.*) – vert.

** rytų pažinimas (*pranc.*) – vert.

Gimęs Britanijoje 1878 m., miręs 1919 m., Segalenas 1902–1905 m. daug keliavo po Poliniziją ir Kiniją, kur praleido penkerius metus prieš mirtį. Poetas, romanistas, archeologas ir kelioninių užrašų autorius Segalenas priklausė vėlyvojo periodo Paryžiaus rašytojų simbolistų ratui, bet jo veikloje dalyvavo per atstumą. Sunku apibrėžti jo kūrybą. Tiksliausia būtų ją priskirti plačiam kelionių literatūros žanrui, bet ir šis terminas neaprėpia viso jos spektro. Pačiam Segalenui turbūt mieliausias būtų rašytojo egzotisto vardas, bet šį žodį iš pradžių reikia „nuvalyti" nuo begalės asociacijų su linguojančiomis palmėmis, paplūdimiais, knibždančiais turgumis, Tibeto vienuolynais, pavojingomis Afrikos, Malaizijos ar Amazonijos džiunglėmis, „Rytų išmintimi", kelionės geležinkeliu ar laivu malonumais bei sunkumais ir kitais panašiais dalykais. Segalenas suteikia žodžiui „egzotizmas" kitokią reikšmę, apibrėždamas jį kaip „skirtingumo estetiką". Taip skamba jo ilgo esė šiuo klausimu – ne kartą pradėto, bet taip niekada ir neužbaigto – paantraštė. Šiame esė jis kritikuoja daugumai kelionių literatūros kūrinių būdingus nuspėjamus naratyvus ir *décor* (Loti – jo pagrindinis taikinys). Savo kūriniuose jis aprašo keblius susidūrimus su tuo, kas netikėta, keistai pažįstama, beformiška. Egzotizmas pasirodo kaip jo draugo Juleso de Gaultier suformuluoto „bovarizmo dėsnio" pratęsimas; Segalenas perfrazuoja šį dėsnį taip: „Kiekviena būtybė suvokdama save suvokia save kaip būtinai kitokią nei ji yra" (1978: 23–24). Itin aštriai patirdamas modernybės epochai būdingą asmenybės skilimą, Segaleno egzotistas išplečia ir iš naujo atranda tapatybę be atvangos klajodamas aplinkkeliais, susidurdamas su „le Divers".

Jo paties kelionėse praleistas gyvenimas buvo neužbaigtas „aš" tarp kitų ieškojimas: Polinezijoje ir Kinijoje, kur buvo kebliau-

sia. Kai mirė sulaukęs keturiasdešimt vienerių, iškankintas nenustatytos ligos, jis jau buvo parašęs savo svarbiausio „egzotistinio" veikalo dalis – daugelis jų buvo neskelbtos. Ilgus metus apie Segaleną kalbėta kaip apie mįslę – šioms kalboms peno teikė vis naujų *inédits* pasirodymai. Neseniai, augant susidomėjimui svetimų kultūrų aprašymo epistemologinėmis problemomis, Segaleno apmąstymai apie susitikimus su egzotiškumu įgavo naują skambesį daugelyje šiuolaikinių kultūros studijų. (Apie Segaleno kūrybos reikšmę žr. Jamin, 1979 ir Gilsenan, 1986.) Dabar išleista daugiau nei dvidešimt kūrinių, iš kurių galų gale galima pamatyti kaip vystėsi jo kūryba, augo jos refleksyvumas ir kaip sunkiai sekėsi spręsti egzotistinio projekto problemas.

Kartais galima gana tiksliai nustatyti keliautojo fenomenologinio kūno padėtį. Kai kuriems rašytojams labiausiai patinka žvelgti į pasaulį pro judančio traukinio langus ir jiems visiškai pakanka kupė bendrakeleivių draugijos. Saulas Steinbergas mėgo žvelgti į Ameriką iš „Greyhound" autobuso (seno modelio, neužtamsintais langais); atsiveria, sakė jis, toks vaizdas, tarsi būtum raitelis ant žirgo. Panašus požiūris buvo būdingas ir Segalenui, ypač Kinijoje – pasirinkti atstumą, tiek estetinį, tiek politinį, ir per jį kontaktuoti su kitu. Segalenas kinams nejautė prielankumo. Jis nejautė jiems tos instinktyvios simpatijos ar erotinio potraukio, kokį jautė taitiečiams. Kinų aristokratams – galbūt, bet galimybės patekti į jų ratą buvo ribotos. Pirmenybę Segalenas teikė Kinijos monumentams ir tai nykstančiai imperinei tradicijai, po 1910 m. atsidūrusiai pavojuje dėl masių bruzdėjimo, sukilimų ir visuotinės modernizacijos, kurią jis galėjo

išsaugoti savo kūrinių puslapiuose (Segalen ir Manceron, (1985: 92, 120, 137).

Keliaudamas po Kiniją (kaip atsispindi jo tekstuose), Segalenas retai atidžiau įsižiūri į žmonių asmeninį gyvenimą, kaip smalsus fotografas, jis netrokšta įsimaišyti į minią, retai bendrauja su žmonėmis tiesiogiai. Dažnai atrodo, kad Segalenas tarsi raitelis ant arklio – juda kūnu jausdamas nelygią žemę, bet žvelgia kiek iš viršaus. Raitas keliautojas mato daiktus iš viršaus, bet ne kaip karo vadas, žvelgiantis į žemėlapį ir matantis tik bendrą vaizdą. Vartų, portalų ir dvarų pasaulyje raitelis joja per Kinijos vietoves, nemanydamas žvelgiąs į Kiniją „iš vidaus". Jis atmeta Claudelio dalyvavimo, Rytų pažinimo per bendragimystę („conaissance") principą. Segalenas nepatiria ir neatskleidžia gilių, slėpiningų Kinijos tiesų. Raitas ir greitas, jis skrieja paviršiumi jos ir po ją. Po kojų driekiasi gūbrėtas, nelygus jos paviršius.

Savo pirmojoje knygoje *Les immémoriaux* (1907a) Segalenas bandė realistiškai perteikti vietinių gyventojų patyrimą – tai, ką to meto etnografai buvo pradėję vadinti čiabuviškų požiūriu. Tai turbūt jo geriausiai žinomas ir mažiausiai jam būdingas kūrinys. Jis vaizdingai, itin šviesiomis spalvomis vaizduoja tradicinę Poliniezją – ir kiek per sklandžiai virsta elegija nykstančiam primityvumui. Knyga parašyta iš Térii, *récitant*, genealogijų ir mitų deklamuotojo perspektyvos. Pasakojimas prasideda nuo krizės: Térii pamiršta svarbios deklamacijos žodžius ir užsikerta. Šis žodinės tradicijos nutrūkimas siejamas su europiečių laivų atvykimu į Taitį, naujos, trikdančios galios atsiradimu. Romanas vaizduoja Térii gėdą ir pabėgimą, jo keliones, susitiki-

mus su misionieriais, o baigiasi niūria prognoze: „maorių civilizacija“ pasmerkta. *Les immémoriaux* gana neblogas etnografinis romanas. Segalenas buvo dėmesingas situacijos, susiklosčiusios šimtmečio pabaigoje Prancūzijos Polinezijoje, stebėtojas, o aprašydamas tradicinius ritualus rėmėsi geriausiais to meto moksliniais veikalais. Be to, paties Segaleno ir polineziečių požiūriai puikiai derėjo – Segalenas kaip simbolistas žavėjosi orfine žodinės išraiškos galia, muzikaliu Žodžiu, kosmogoniniu kalbėjimu, kuriam polineziečiai teikė didelę reikšmę.

> Tai *haèré-po* nakvišų, turinčių gerą atmintį, darbas papasakoti svarbiausias istorijas, įamžinti žygdarbius; jie eina nuo aukuro prie aukuro, nuo žynio pas mokinį. Kai tik ateina naktis, *haèré-po* skuba vykdyti savo uždavinį; iš kiekvienos dieviškos terasos, iš kiekvieno *maraè*, pastatyto paplūdimių rate, į naktį kyla monotoniškas murmėjimas, susiliedamas su bangų mūšos riaumojimu ir apjuosdamas salą maldų girlianda (1907a: 11).

Tačiau nors *Les immémoriaux* užgavo savo skaitytojų (europiečių) romantišką stygą, tam tikros jo giliausios asociacijos autoriui tikriausiai buvo problemiškos. Pasmerkta Polinezijos tradicija vaizduojama kaip garsų pasaulis, ištartų ir išgirstų intymių dalykų aplinka. Tokia aplinka labai viliojo Segaleną, nors ir buvo pavojinga. Vienas iš jo apsakymų, *Dans un monde sonore* (1907b), vaizduoja žmogų, gyvenantį tamsiame kambaryje, kupiname subtilių garsų, kuris orientuojasi erdvėje pasitelkdamas lytėjimą ir klausą. Vaizdas šiame pasaulyje atrodo grubus ir nepageidaujamas. Pasakojimo herojaus pamišimas nuostabus. Be to, *Les immémoriaux* garsų pasaulis susijęs su neišvengiama kultūros mirtimi. Kinijoje Segalenas atsisakė šio būdo vaizduoti kultūrą, bet nuolatos ilgėdavosi jausmingo užsi-

miršimo, kurį sukelia garsas. Jo paskutiniai, fragmentiški eilėraščiai buvo ilgaeilės odės, giesmės apie *Thibetą* (jis atkakliai tardavo šį žodį aspiruotai), egzotiškiausią vietą, tyrą, transcendentinę aidų pilį (1979). Segalenas niekada nepasiekė Tibeto, galutinio, vis atidėlioto visų jo ekspedicijų tikslo.

Persikėlimas iš Taičio į Kiniją buvo „persikraustymas" iš garso ir žodžio į vaizdo ir rašto pasaulį. Segalenui, kuris grojo pianinu, truputį kūrė muziką ir netgi bendradarbiavo su Debussy, Kinija buvo akustinė dykuma. Kinų muzika ir dainos jam kėlė pasibjaurėjimą (1985: 143–144). Jo raštuose beveik neužsimenama apie kinų kalbą, o rašmenys, elgsena, architektūra, tapyba – aptariami išsamiai. Čia jau nebekyla klausimas, kaip pateikti „kito" ir paties Segaleno balsą, kaip juos apjungti. „Galų gale, juk aš čia atvykau ieškoti ne Europos ir ne Kinijos, o Kinijos vizijos", (Bouiller, 1961: 100) aiškino jis laiške Debussy. Segaleno „kitas" yra troškimo vaisius ir akivaizdi fikcija – kaip ir jo šiuolaikinis analogas Roland'o Barthes'o „Japonija" iš *Ženklų imperijos* (1970).

Nors Segalenas buvo mokslininkas ir Kinijos žinovas, tačiau jo vaizduojamas tikrovės paveikslas dažnai būdavo miglotas, įvairiaformis, kintantis ir netvarus. Jo 1910 m. kelionės užrašų rinkinys *Briques et tuiles* (1975) – tai ciklas pasakojimų apie atskirus susitikimus, pastebėjimai ir eilėraščiai proza, atspindintys keliautojo judėjimą po šalį, kuri, kaip kartą pasakė Bretonas, yra „érosion fixe"*. Jo žavėjimasis griuvėsiais pagrįstas pozity-

* vaizduotė (*pranc.*) – vert.

via judėjimo ir proceso estetika. Kinija pasirodo kaip netvirti paviršiai, jos formos trapios – sienos ir durys, už kurių nėra nieko. Segalenas eina – joja – per šalį, pakerėtas jos medinių statinių, persmelktų neišvengiamų, neatskiriamų puvėsių. (Argi šiandien prancūzų keliautojas Kalifornijoje pamatytų ne tą patį?) Jis šaiposi iš Europos, kur akmens katedros pastatytos tarytum amžiams: „Ilgaamžiškumas gimsta ne iš tvirtumo; tvirtybė gyvuoja ne jūsų statiniuose, o jumyse, nenuovokūs lėtapėdžiai!" (1975: 47).

„Manau, radau gana pakenčiamą kinų monumentų meno apibrėžimą – jie tiesiog atsikratė to sąstingio, kuriuo mūsų monumentus užkrėtė egiptiečiai ir graikai, ir pakeitė jį nepataisomų, amžinų klajūnų dinamizmu. Jų namai ir šventovės vis dar yra palapinės ir pakylos, laukiančios, kol vilkstinė leisis į kelią" (1985: 91) – rašė jis savo draugui Henry Manceronui.

Ši Kinijos monumentų dinamizmo pajauta paskatino atitinkamai elgtis ir keliautoją – vengti „stebėjimo" iš vienos vietos. Ištrauka iš *Briques et tuiles* (matyti, kaip šokčioja Segaleno elipsės):

> Rūmai netikėtai, nenatūraliai sustingę; trapi konstrukcija... nesugrąžins jums nešamų pakylų sūpavimo... Todėl man teks žengti link jūsų, sustojant kiekvieno iš jūsų kieme, ir mano kūno lingavimas sugrąžins jūsų briaunoms ritmą ir svyravimus, kuriais kadaise rodėte savo gyvybės ženklus. Einu pas jus (p. 32).

Segaleno Kinijos landšaftas yra akimirkai sustabdytas judėjimas. Kalnai – tai „sustingusios bangos". Jis su susižavėjimu joja per šiaurės „geltonąją šalį" („Image de la Chine?" – klausia jis pats savęs), vagotą, raižytą žemę, kur vėjas ir vanduo nuolat neša geltonas dulkes, kur viskas yra. Jo kelias vingiuoja

per šalį pasukdamas prie kiekvienos naujos įgriuvos, sekdamas paskui besikeičiančią srovę. Segalenas rašo apie šiuolaikinį vietos pakeitimo patyrimą: apie „aš" ir kitą gausybėje kontaktų ir išsiskyrimų, kai kiekvieno iš jų tapatybės atsiduria pavojuje.

Segaleno Kinija yra įvairialypė alegorija, vis asmeniškesnių (nors ir kruopščiai slepiamų) reikšmių šaltinis. Eilėraščių ciklas *Stèles* (1912), parašytas antkapinių įrašų stiliumi, ne tiek išverčia Kinijos kultūros turinį, kiek suteikia autoriui galimybę kalbėti neasmeniškai, oficialiai, tampa kauke, suteikiančia jam šiokią tokią išraiškos laisvę. Segalenas nėra linkęs reikšti asmeninių jausmų, bet jo *Peintures* (1916) – eilėraščiai, aprašantys kinų piešinius – tai intymios vaizduotės proveržiai. Tai „piešiniai" ant šilko, porceliano, vilnos, vandens, netgi ore – nutapyti vėduokle. Kai kurie jų – išvynioti ilgi ritiniai. Sutiktame matiniame moters žvilgsnyje, palytėtame gobelene, šaltame vazos paviršiuje Segalenas atranda asmeninių susižavėjimų ir baimių galeriją.

Kitas piešinys ne toks, kokį galima kur nors pakabinti – jis atverčiamas nykščio ir smiliaus palietimu, kaip pusmėnulio formos vėduoklė, nešiojama rudenį ir pavasarį... ir net vadinasi:

SKRAJOJANTI VĖDUOKLĖ

Nesiliauk jos judinęs: nebandyk žiūrėti į ją išskėstą ir paguldytą arba skaičiuoti dramblio kaulo inkrustacijas – judink ją, visada; skrosk orą ir slapčia, akies krašteliu, žvelk į kiekvieną švelnų gūsį, kurį ji siunčia, pamažu bandyk atspėti, kokias scenas ji slepia: iš fono, juodo ir blizgančio. Netikėtai atsiskleidžia dantytos kalnų viršūnės: sparnų

mostas: išverstos akys: kaukolės akiduobės: išryškėja pagoda, staiga šaunanti į dangaus platybes...

Matai? Vėduokle, nesustok.

Išryškėja figūra: nuogas vienuolis, pagautas ekstazės. Iš viso kūno liko tik pora akių, bet labai guvių. (Visa kita išdžiūvo arba supuvo.) Jis leidžia mums suprasti, jog gera vien tik tai, kas matyti. Plazdėk, vėduokle...

Dabar į tave spokso plačiai atsivėręs veidas, ir taip kerinčiai įdėmiai, kad negali atplėšti akių nuo jo bruožų, ir jis gali tapti *tavo veidu,* jei tik – vėduodamas – nepakeisi jo kuo nors mažiau trikdančiu: Tapytojo brūkštelėtu horizonto skliautu, didžiulėmis jūros bangomis, lėtu gražuolės žąsies plasnojimu danguje, klostuotomis, juostuotomis, santūriomis geismų glamonėmis... Plazdėk, vėduokle...

Bet tapytas veidas vis primena save, akiplėšiškai, kaskart pasirodydamas vis aiškiau. Jis spokso iš pernelyg arti. Ko jis nori? Gal tai tu jį provokuoji? Žiūrėk kur nors kitur: jis tiesiog nepakenčiamas! Tarsi pernelyg atkaklus draugas, pernelyg nuoširdus apgailestavimas, kaip nebylys, norintis užduoti klausimą.

Bet mes juk ne tikrame pasaulyje. Galime atmesti tai, kas mus skaudina ar trikdo, ištrinti be jokių apgailestavimų, tiesiog greitai mostelėję ranka.

Taigi suspausk pirštus, ir veidas iš karto dings... (p. 34–36).

Kinų piešinių seką kontroliuoja sąmonė, kuri juda per egzotišką, bet gerai pažįstamą *imaginaire.* „Vyksta nepaliaujamas kraustymasis iš Kinijos imperijos į „Aš" imperiją" (Bouiller, 1961: 10). Skaitydamas jo vėlyvuosius darbus pradedi suprasti, kodėl jis taip ir neužbaigė seniai sumanyto esė apie egzotizmą, apie „skirtybės estetiką". Kinija suardė egzotisto planus atrasti skirtybę. Segaleno Kinija buvo tolimesnė ir paslaptingesnė nei

jausminis, akustiškai pasireiškiantis Taičio pasaulis. Bet atstumas ir paslaptis netapo keliu į „le Divers*“. Jie tik paskatino begalinį antrininkų ir „aš“ alegorijų konstravimą.

Segalenas taip ir neparašė nuoseklios savo susitikimų su egzotiškumu teorijos. Vietoje to jis daug eksperimentavo leisdamasis į ekskursus ir rašydamas apie žinomai pramanytus dalykus, taip bandydamas įvairius kelius link skirtingumo ir abejodamas, ar tai įmanoma. Teorija, kaip galima būtų spręsti iš šio žodžio etimologijos, neatskiriama nuo vietos pakeitimo, persikėlimo ir kelionės.

Romanas *René Leys* (1922) tikriausiai yra labiausiai įvertintas savirefleksija pagrįstas Segaleno veikalas. Šis puikus detektyvinis pasakojimas apie imperatoriaus Uždraustąjį Miestą nelabai paiso klasikinės egzotistinės „paslaptį“ supančių užtvarų bei kliūčių topografijos. *René Leys* – tai subtilūs apmąstymai apie gelmę – tiesą, jos atskleidimą ir begalinę valią žinoti. Pasakotojas, pavadintas Segalenu (romane jis rėmėsi realiais įvykiais, kuriuos jam teko matyti Pekine 1912 m., paskutiniosiomis Ch'ingų dinastijos dienomis), pakvaišęs dėl Uždraustojo Miesto ir paslėptos Kinijos širdies, imperatoriaus. Jis turi sužinoti apie „tai, kas yra viduje“, viską, kas tik įmanoma. (Segalenas iš tiesų svajojo parašyti didelę knygą apie Kiniją imperatoriaus, *Le fils du ciel***, akimis.) Jaunas belgas vardu René Leys, užaugęs Pekine, kalbų žinovas, imasi tarpininkauti. Jau-

* kitoks (*pranc.*) – vert.

** Dangaus sūnus (*pranc.*) – vert.

nuoliai ne kartą patenka už Uždraustojo Miesto sienų ir vėl sugrįžta, atskleisdami godžiam pasakotojui vis daugiau ir daugiau nuostabių istorijų apie viliones ir intrigas. Panašiai kaip ir žymiojoje Loti istorijoje apie Aziyadé iš turkų sultono haremo suviliojimą, René Leys tampa slaptu imperatorienės meilužiu. Uždraustoje vietoje užvaldomas kitokiškiausias (moteriškos lyties) „kitas".

Tačiau netrukus pasakojimas nukrypsta iš įprastų orientalistinės dramos vėžių. Segalenas puikiai supranta savo personažą. Juodu su René Leys yra vienas kito antrininkai, paslapties bendražinovai. Pernelyg gilus supratimas juos vienija, padaro bendrininkais – kyla įtarimas, kad jie tiesiog išsigalvoja atskleidžiamą egzotišką „vidų". Prasideda pasakojimo atomazga. Atsiranda netikrumas, istorijos tampa prieštaringos. Pradedame abejoti, ar rūmuose, įvairialypiame ir painiame pasaulyje, kur niekas, o juo labiau imperatorius, negali žinoti visko, kas vyksta, apskritai egzistuoja kokia nors paslaptis ar svarbiausia tiesa. Tuo pat metu negalime tarti, jog tai, ką girdime, yra tik melas ir prasimanymas. Pasakojime pernelyg gausu istorinių detalių, labai tiksliai atsispindi realus imperijos žlugimas. René Leys galiausiai nužudomas už savo žygdarbius „viduje": taigi ten kažkas visgi yra, negali būti viskas pramanyta.

René Leys palieka mus netikrumo būsenoje, subtiliai nutylėdamas, kas gi vyksta rūmuose, ir ar apskritai kas nors vyksta. Galiausiai pamatome, kokia gundanti, netgi mirtina pasakotojo troškimo žinoti, prasiskverbti ir atskleisti jėga. Iš tiesų ši parabolė sutinkama daug kur: nesuskaičiuojamos daugybės istorijų apie paslaptį, atodangą ir iniciaciją struktūrinis pagrindas yra panašus troškimas – postuluoti paslaptį, kad galima būtų ją atskleisti, įsivaizduoti Kitą su autentišku „vidumi". René Leys pabaigoje nėra

jokių galutinių gelmių: atodangos ieškojimas vaizduojamas kaip begalinis procesas. Lieka tik paviršiai, veidrodžiai, antrininkai – ženklų etnografija be esminio turinio.

Segaleno įsivaizduojamos kelionės po Kiniją taps vis akivaizdžiau asmeniškomis. Gyvenimo pabaigoje skirtingumo ieškojimas nepermaldaujamai vedė jį link savęs, grąžino prie įkyrių minčių, persekiojančių jį nuo seno. Keletas vėlyvųjų tekstų vaizduoja šios nesėkmės kelyje link „le Divers" ėjimo ratu dramą. Segaleno jaunojo draugo mirtis romane *René Leys* šalia kitų dalykų taip pat reiškia ir tai, jog jis netenka tos savo esybės dalies, kuri „prasmuko" į egzotišką Uždraustąjį Miestą, kuri tikėjosi, jog įmanoma gyventi „kito" gyvenimą, erotiškai užvaldyti kitą, atsikratyti duotos tapatybės. Mažai kas telieka iš egzotistinio projekto. Romano pabaiga persmelkta geliančio liūdesio, aitraus pralaimėjimo kartėlio. (Tikriausiai panašioje nežinioje baigėsi ir paties Segaleno gyvenimas. Neaišku, kokia keista liga, susijusi su dvasine krize, paguldė jį į mirties patalą. Claudelis ragino jį susitaikyti su katalikų Bažnyčia, bet nesėkmingai. Sklinda gandai, kad jis nusižudė.)

Paskutinis užbaigtas Segaleno darbas buvo *Equipée* (1929); pavadinimas reiškia kažkokią tarpinę būseną tarp varginančios kelionės ir linksmos išdaigos. Joje aprašoma ilgiausia archeologinė ekspedicija, surengta prieš pat Pirmąjį pasaulinį karą; jos dalyviai atkeliavo prie Tibeto, bet gilyn į jį neženge. *Equipée,* turintis paantraštę *Voyage au pays du réel**, – tai asmeniškiau-

* kelionė į tikrovės kraštus (*pranc.*) – vert.

sias Segaleno kūrinys iš visų, kuriuose jis aprašo kelionės patyrimą. Knygoje vyrauja vienaskaitos pirmasis asmuo. Bet šis *je* toli gražu ne paprastas: jis juda Kinijos landšaftu dviem atskirais registrais. *Equipée* atspindi nuolatinę „pramanyto" ir „tikro" – „metafora užkariautų viršūnių ir kojomis sunkiai pasiektų aukštumų" (p. 12), siekiamų ir pasiekiamų dalykų kaitą. Tai ne šiaip neatitikimo tarp iliuzijos ir realybės arba „minties" ir „kūno" reikalas. Tai veikiau troškimo procesas, niekada nepabaigiamas skirtybės ieškojimas, kuris yra keliautojo kūnas ir subjektyvumas.

Kalnuotuose pietuose, tokiuose tolimuose pasauliui aplink Pekiną, Segalenas pamiršta didelę dalį to, ką jis žinojo apie Kiniją. Bet jis retai aprašo aplankytas vietoves ir sutiktus žmones – tarsi juos būtų galima atidėti kitam kartui, pavaizduoti išsamiai. Vietoje to *Equipée* atspindi subjektyvų ritmą – kūno, judančio erdve, kuri yra ir reali, ir įsivaizduojama, jausmus ir reakcijas. Nors kartais neaišku, ar tai, apie ką kalbama, yra reakcijos į aplinką, ar sapnas, pasakojimui visgi būdingas tam tikras konkretumas. Šią savybę jam suteikia aiški struktūra – suskirstymas į skirtingus kelionės etapus, o kiekvienas toks etapas buvo derybos su realybe.

Segalenui tikrasis skirtingumas veikiau yra pajūčiai ir troškimai, kurie jį nustebina ir patraukia jo dėmesį, o ne tai, kas iš anksto užkoduota kaip egzotiška ar „kiniška". Kalnuose netoli Tibeto išsekęs Equipée pasakotojas galiausiai sutinka *Autre** didžiąja raide – jo ilgos „initiation au réel"** – tikslą (p. 121). Šis Kitas grąžina jį prie jo paties pėdsakų. Kelyje jis sutinka keistai

* kitas (*pranc.*) – vert.

** iniciacija į tikrovę (*pranc.*) – vert.

pažįstamą žmogų, šviesiaplaukį, penkiolika metų jaunesnį klajūną, „pasirengusį bet kam – vykti į bet kurią vietą, išbandyti visas galimybes...“ – Victorą Segaleną, susirengusį vykti į Taitį.

Gal Segalenas beieškodamas skirtingumo pateko į subjektyvių troškimų sferos žabangus? Ir taip, ir ne. Savo kūriniais jis išsirengia ieškoti Skirtybės, bet sutinka tik Vienodybę naujais pavidalais. Tačiau kiekvieną kartą būna ir nedidelis skirtumas. Segalenas sutinka antrininkus ir atspindžius veidrodyje, bet veidrodžiai visuomet būna kreivi. Įvyksta vietos pakeitimas. Jo gyvenimo pabaigoje jau ne „kitas“, o „aš“ tampa egzotišku. Subjekte atsiveriantis plyšys, kad ir koks nežymus jis būtų – laiko neatitikimas, keistas vaizdo pakrypimas – ir yra „le Divers“.

Kartais Segalenas stereotipiškai rašo apie tropikus. Laiške iš Kinijos jis svajoja sugrįžti į Polineziją, prisimindamas ten patirtą jausminę ramybę: „Visa sala ėjo pas mane kaip moteris. O tenykštė moteris apdovanojo mane taip, kad jokia šalis negalėtų duoti nieko daugiau... Pažinau glamones ir susitikimus, laisves, ir tam tereikėjo balso, akių, lūpų ir meilių vaikiškų žodelių“ (1985: 106). Ši feminizuoto ir vaikiško „kito“ vizija yra akivaizdi projekcija. Egzotika prijaukinama ir modifikuojama pagal vyro lūkesčius.

Netgi įprasta orientalistinė vizija Segaleno akyse keistai lūžta. Jis tiek puoselėja savo troškimus, kad šie, neatlaikę tokio spaudimo, pradeda irti. Seksualinis užvaldymas ir lengvas erotizmas jam nėra galutiniai tikslai. Jo „veritable amoureuse“ yra jauna mergina, skaistuolė: „Mano *Essai sur l'exotisme* pasakys štai ką: jauna mergina mums tolimiausia, ir todėl nepaprastai brangi kiekvie-

nam Skirtybės gerbėjui“ (p. 106–107). Tolimiausias, nepasiekiamas, uždraustas objektas sukelia stipriausią troškimą – bet ne sueities ar užvaldymo troškimą. 1912 m. jis rašė iš Tientsino, kad jo žmona netrukus pagimdysianti „kūdikį, kuris, kaip norėčiau grynai egzotistiniais sumetimais, bus moteriškos lyties“ (p. 119). Segaleno egzotiškoji „amoureuse“ buvo ne šiaip vaikiška spalvotoji mergina iš haremo, René Leys imperatorienė, lengvai atsiduodanti moteris, uždraustoji vieta. Šis objektas buvo sudėtingesnis.

Paskui aiškiai pamatome kitą

ATSPINDĮ MERGINOS AKYSE

– ši šukuosena, ši laikysena! Netgi šios akys žvelgiančios tiesiai į tave ir mane... o gal į kažką mums už nugaros? (Tik neatsigręžk.)

Šiame veide jokių jausmų. Kokia švelni, lygi kakta, akys primerktos ar atvertos... pažvelk: koks skaistus pečių išlinkimas, rankomis apglėbė pilvą iš drovumo, tarytum rengdamasi nusilenkti ar norėdama nuslėpti trikdantį nėštumą – matyt, gerai išauklėta. Išties, ji tiesiog skaistumo įsikūnijimas.

A, nori žinoti, ką gi ji pamatė ar apie ką pagalvojo, kad visas jos jaunas kūnas įgavo tokią povyzą...

Na gerai! Pažvelk tiesiai į jos akis – ji irgi, regis, žiūri tiesiai į mus. Jei Tapytojas prilygsta meistrams (tokiems kaip tas, kuris į kerdžiaus akių lėliukes įkelia ir tobulą karvės paveikslą – su visomis dėmėmis, kailiu, pavadžiais), jei Tapytojas įgudęs ir sumanus, ATSPINDYS MERGINOS AKYSE turi parodyti viską, ką ji mato ar apie ką svajoja. Taigi pažvelk į jas, iš labai arti...

O, šis tvykstelėjęs miražas, nuostabus ir stebuklingai atsispindintis žvilgančiame mažyčiame ekranėlyje! Pasak komentaro, matome „dvi merginas, nuogas nuo galvos iki kojų; viena sėdi kitai ant kelių, o ši ją

supa bei glamonėja“. (Matyti netgi jos pirštų galiukai!) Tai bent meistras tas Tapytojas! Tai štai kokią sceną atspindi skaistus veidelis, štai į ką jis taip susikaupęs žiūri.

Bet juk ji nenuleidžia žvilgsnio nuo mūsų! Tai koks gi atspindžio šaltinis?

Mūsų akys? O gal erdvė už mūsų? (1916: 41–43)

Paskutinioji „Atspindžio merginos akyse“ eilutė išreiškia esminį netikrumą. Ką Segalenas mato tame kaukę primenančiame veide? Gal įžvelgia kažkokį savo paties sielos, savo „gelminių“ troškimų atspindį, iškrypėliškos pasąmonės atodangą? O gal jis įžvelgia tai, kas praslysta pro akis *gręžiantis* link to veido, priešinant „aš“ kitam? Iš ko susideda „aš“: iš vidinių gelmių, ar iš konkrečių susidūrimų su kitokumu, kurie sukelia dalinį aklumą arba suteikia įžvalgos galimybę? Psichologiniu požiūriu įsivaizduojami piešiniai atspindi užgniaužtą seksualumą. Žiūrovas mato tik tai, kas jau yra jo akyse, ir „kitas“ tampa ekranu jo troškimų projekcijai. Segaleno vizija – dvi nuogos merginos, tai pornografinio vojarizmo klišė.

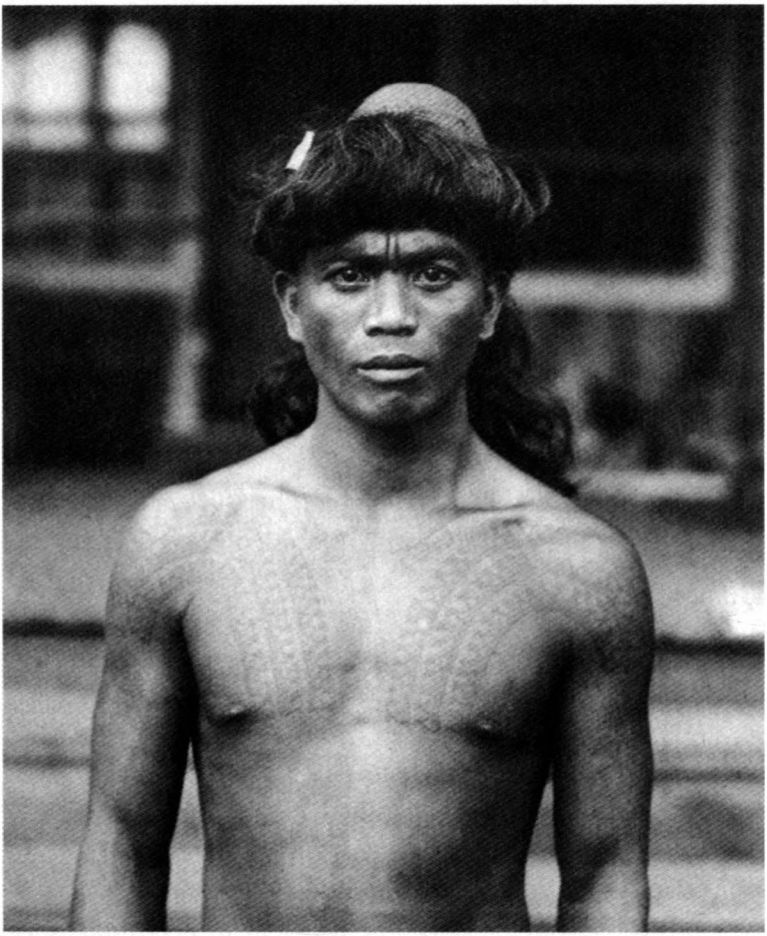
Tačiau mes paliekami veikiau su klausimu, nei su atsakymu. Tai, kad scena gali pasikeisti, reiškia, jog piešinys atspindi ne sielos projekciją, bet kažką, kas slypi už „aš,“ tą akimirką įsivaizduojančio paslaptingą moterį. Atsigręždamas į moterišką „kitą“, heteroseksualus vyras nusisuka nuo lesbietiško erotizmo. Šešėlyje lieka ne iliuzinis ar slaptas troškimas, bet reali moters seksualumo, nepriklausančio nuo vyro, galimybė. Šmėstelėjusi kaip atspindys „kito“ akyse, ši įsivaizduojama *realybė* supainioja svarbiausią istorinę kategoriją – moters kaip priešingos lyties, paslapties ir vyro troškimų objekto suvokimą. Heteroseksualus egzotiškumas pradeda sklaidytis.

Segaleno egzotiškumo programą ištinka nesėkmė. Nėra nei vietos kur pabėgti, nei tikrų namų, kur galima likti. Nesėkmė, atsispindinti Segaleno vietos pakeitimo poetikoje yra nepaliaujamo savęs ieškojimo, kuris taip būdingas baltajam žmogui, įsikūnijimas ir kritika.

Pabaigos žodis

Prieš keletą metų, ieškodamas archyvinių duomenų apie etnografinės fotografijos istoriją, byloje aptikau veidą, kuris apstulbino mane kaip „pernelyg atkaklus draugas, pernelyg nuoširdus apgailestavimas, kaip nebylys, norintis užduoti klausimą“. Kad ir kiek rausiausi po kitas bylas – po nesuskaičiuojamas indėnų, afrikiečių, melaneziečių, eskimų fotografijas – negalėjau atsikratyti šio veido. Perprasti jo sustingusio, iškalbingo tylėjimo taip pat nepajėgiau.

Fotografijos (padarytos Filipinų kalnuose demonstruoti 1904 m. Pasaulinėje mugėje Sent Luise) antraštė skelbė – „Igorotų genties vyras“. Pažvelkime įdėmiai į šį veidą – ką jis ten tokio pamatė? (Neatsigręžk.)



Igortų genties, Filipinuose, vyro fotografija,
eksponuota 1904 m. Sen Luiso Pasaulinėje mugėje.

Guinée, de ton cri, de ta main, de ta patience
il nous reste toujours des terres arbitraires.*

AIMÉ CÉSAIRE

6. Papasakok apie savo kelionę: Michelis Leirisas

L'Afrique fantôme – tai pabaisa: 533 sudėtingi etnografinių užrašų, kelionės dienoraščių, savianalizės, „oneirografijos" puslapių. Paimkime knygos *prière d'insérer* reklaminį lapelį, įkištą tarp užbaigto veikalo lapų. Visą savo gyvenimą Michelis Leirisas puoselėjo šį mikroskopinį žanrą: šaltą esė, aprašantį knygą, su kuria jis ir smarkiai siejasi, ir beveik nesisieja, padedantį skaitytojui atrasti teisingą kelią ir nukreipiantį jį klystkeliais, leidžiantį rašytojui užmaskuoti savo pėdsakus. Pastaraisiais metais *prière d'insérer* spausdinamas ant išleistos knygos nugarėlės arba ant viršelio, – toks jo pririšimas Leirisui nėra priimtinas. Pirmojo *L'Afrique fantôme* (1934) *prière d'insérer* buvo palaidas lapelis :

> Pasibodėjęs gyvenimu Paryžiuje, žvelgiantis į kelionę kaip į romantišką nuotykį, tikro pažinimo metodą, išbandymą, simbolinį būdą su-

* Gvinėja iš tavo šauksmo, iš tavo rankos, iš tavo kantrybės
Mums visada lieka neteisėtų žemių (*pranc.*) – vert.

stabdyti senėjimą, paneigti laiką skrodžiant erdvę, autorius, susidomėjęs etnografijos mokslu, kuris, jo nuomone, labai padeda išaiškinti žmonių santykius, prisijungia prie mokslinės ekspedicijos, vykstančios į Afriką.

Ką gi jis atranda?

Truputį nuotykių, tyrimą, kuris iš pradžių jį žavi, bet netrukus pasirodo esąs pernelyg nežmoniškas, kad galėtų teikti pasitenkinimą, nenormalų potraukį seksui, vis didėjančią dvasinę tuštumą. Nepaisant antipatijos civilizuotiems žmonėms ir didmiesčiams, kelionės pabaigoje jis trokšta sugrįžti.

Jo bandymas pabėgti baigėsi visiška nesėkme – šiaip ar taip, jis jau nebetiki, kad bėgimas yra išeitis. Negi vakarietis negali atrasti galimybės realizuoti savo jausmus savoje civilizacijoje, nepaisant to, kad kapitalizme, kur nuoširdūs žmogiški santykiai darosi vis sunkiau įmanomi? Bet kokiu atveju jis vėl patirs, kad čia, kaip ir bet kur kitur, žmogus negali pabėgti nuo vienatvės: ir anksčiau ar vėliau vėl nusivys paskui naujus fantomus – tik šį kartą jau be iliuzijų. Štai kas atsispindėtų knygoje, kurią autorius galbūt būtų parašęs, jei, norėdamas pirmiausia pateikti kuo objektyvesnius ir tikresnius liudijimus, nebūtų įstrigęs savo kelionės užrašuose ir paskelbęs juos tokius, kokie jie yra.

Šis noras, bet jau užslėpta forma, atsispindi visame dienoraštyje, kuriame padrikai užrašyti įvykiai, pastebėjimai, jausmai, svajonės, mintys.

Skaitytojui teks pačiam ieškoti supratimo užuomazgų, kurios pradėjo rastis tik praėjus ilgam laikui po sugrįžimo, ir tuo pat metu sekti paskui autorių nuo Atlanto vandenyno iki Raudonosios jūros, kartu su juo susitikinėti su žmonėmis, keliauti per vietoves, kartu patirti likimo staigmenas (Leiris 1966a : 54–55).

Prière d'insérer padrikas: tai nei įvadas, nei išvados; jis parašytas skaitytojams, neturintiems laiko skaityti – žurnalų redak-

toriams, knygų pardavėjams, paskirstytojams, recenzentams. (Žanrų klasifikatoriai: koks tai žanras, kur padėti šią gremėzdišką *Afrique?*) O vartantiems knygą smalsuoliams tai mažas lapelis, nuplazdenantis į šiukšliadėžę. Autorius aprašo puslapius, skirtus anonimiškiems skaitytojams: tai proga užvesti juos ant tikrojo kelio, pasakyti apie ką (kam) ši knyga, galų gale suteikti šiems puslapiams temą. Tai paskutinė proga pasakyti, kas buvo pasakyta, nusakyti bendrais bruožais, kokią istoriją jis ketino parašyti. (Šis autorius aprašo istoriją, kurios jis neketino ir nenorėjo parašyti.) Tai proga pradėti rašyti iš naujo...

Praėjus penkiasdešimčiai metų, netgi su naujo įvadinio paaiškinimo ir ankstesnės „Préambule" pagalba vis dar sunku suprasti, ką gi *daryti* su 638 šios knygos fragmentais, niekaip nesusidedančiais į vieną visumą: „Skaitytojui teks pačiam ieškoti supratimo užuomazgų, kurios pradėjo rastis tik praėjus ilgam laikui po sugrįžimo ir tuo pat metu sekti paskui autorių..., kartu su juo susitikinėti su žmonėmis, keliauti per vietoves, kartu patirti likimo staigmenas". Nepakenčiama skaityti taip susidvejinus: ieškome formalaus naratyvo, kuris (visuomet) išryškėja retrospektyviai, tai negalime supaisyti dienoraštyje atsispindinčių kelionių margumyno, o jei sutelkiame dėmesį į šių *ad hoc* klaidžiojimų vingius – sunku įsivaizduoti bent kiek nuoseklesnę istoriją. Autorius nesiima apjungti į pasakojimą patyrimo skiaučių, pateikdamas juos *tel quel,* chronologiška seka, – tarsi tai galėtų išspręsti pagrindinę dilemą: kaip pateikti asmeninį patyrimą visiems suprantamai, neprarandant jų savito, išgyvento autentiškumo. Leirisas prisipažįsta skaitytojui: „Atsargiai – nepaskaitoma knyga".

„...Pateikti kuo objektyvesnius ir tikresnius liudijimus." *L'Afrique fantôme* kaups savo duomenis ne kaip artefaktus, skirtus

nekantraujantiems muziejaus stendams. Etnografinius duomenis jis renka neturėdamas jokių estetinių ar mokslinių gairių. Jo puslapiuose neatsispindi nei autoritetingas požiūris, nei bešališkumas: jie turi prieštarauti vienas kitam. Aprašymas keistai smulkmeniškas: „Mano batai aplipę purvu, mano plaukai ilgi, mano nagai purvini. Bet man patinka šie nešvarumai, kuriuose visa, ką aš myliu, tampa taip tyra ir tolima" (p. 287). Subjektyvumo perteklius suteikia savotiško objektyvumo – paradoksalaus asmeninės etnografijos objektyvumo. Realistinė vaizduotė, *vraisemblage** falsifikatorius, aukojama vardan nepakeliamai nuoširdaus realybės – suvokimo, nuotaikos, faktų – fiksavimo.

Afrikoje Leirisas pradeda rašyti lauko užrašus apie save arba, tiksliau, apie egzistencijos netikrumą. Šie užrašai ant kruopščiai sulygintų kortelių taps duomenų šaltiniu studijai *L'age d'homme* (Richardo Howardo vertimas, pavadintas *Žmonija*) ir keturiems tomams *La règle du jeu:* šis veikalas – tai jau ne autobiografija, o „faktų ir vaizdų, kurių aš nutariau neeksploatuoti leisdamas juos apdoroti savo vaizduotei, rinkinys; kitaip tariant, nutariau nerašyti romano. Nutariau atmesti visa, kas pramanyta... tik faktai ir nieko daugiau išskyrus faktus" (1946: 156).

„Rien que ces faits"**. „Bet kelionė turi būti papasakota. Pasakojimas negali būti pastebėjimų, užrašų, suvenyrų kratinys – pavyzdžius reikia demonstruoti vieną po kito. Kelionė *svarbi* kaip „sąmonėjimas"; pagrindinė pasakojimo apie ją dalis ta, kurioje kalbama apie tapatybę. (Papasakok mums apie savo kelio-

* panašumais į tiesą (*pranc.*) – vert.

** nieko, išskyrus šiuos įvykius (*pranc.*) – vert.

nę!) O jei kas nors nenori pasakoti? (Kaip ir kiekvienas vaikas Leirisas mokėsi pasakoti „tinkamą" istoriją. Ką tu darei mokykloje? Ne, nebūtina smulkiai pasakoti, kaip įėjai į klasę, kaip buvo karšta ir nuobodu, kaip skraidė musės, kaip drožei pieštuką, ėjai prie lentos. Nereikia prisiminti visų smulkmenų, malonių arba siutinančių – paukščio sparno lange, šlykštaus šūdo išvietėje.) „Nuo pat pradžių, rašydamas šį žurnalą, kovojau su nuodais: mintimi jį išleisti" (1934: 215).

Gal pakanka iš Afrikos parsivežti tik vieną įtikinamą žodį, tokį, kokį parsivežė Conrado Marlow? Ką reikia nutylėti, pameluoti, kad istorija būtų tinkama? O gal įmanoma „išvairuoti" naratyvą ir kaip nors papasakoti viską, tiksliai užrašyti ir tai, kas nuobodu, ir tai, kas uždega, sudomina, ir tai, kas netikėta, ir tai, kas banalu? Yra ir kitas būdas pasakoti – taip, tarsi tūkstančiai momentinių fotografijų liudytų tikrovę sava kalba: buvo taip. *Ça a été. Et ça, ça, ça.* „Elgtis su faktais, kaip su jais elgiasi vaikas. Štai ko norėčiau išmokti" (1934: 234). Tai troškimas sugrįžti į būvį, kuriame dar nėra poreikio rinkti save, paaiškinti daiktus ir savo gyvenimą.

Bet *L'Afrique fantôme* vaizduoja siurrealistą-etnografą patekusį į rašymo – savęs per kitus – žabangus. Baigiantis intensyviam apsėstųjų *zâr* dvasia Etiopijoje tyrimui, specialiai Leirisui rengiamas aukojimas. Jo žurnalas fiksuoja, kad jis ragavo kraujo, bet nešoko *gourri* – apsėstojo šokio. Matome jį sėdintį tarp *zâro* adeptų, kambaryje pilname dūmų, smilkalų ir aromatų. Jo galva sutepta sviestu, o aplin kaktą – kaip reikalauja ritualas – apvynioti mirusių gyvūnų viduriai. Tačiau jis nesiliauja užsirašinėjęs.

Leiriso pareigybė misijoje Dakaras–Džibutis skamba išdidžiai – „sekretorius-archyvistas“. Jo kaip „sekretoriaus-archyvisto“ pareigos – rašyti ekspedicijos ir istorinio žygio per Juodąjį Kontinentą istoriją. Bet ši istorija jau iš esmės buvo parašyta, kai jis dar nebuvo nė plunksnos į rankas paėmęs ir neužpildęs nė vienos identifikacinės kortelės kuriam nors iš 3600 misijos surinktų objektų. Naratyvas numanomas jau iš paties sumanymo pavadinimo: Misija Dakaras–Džibutis. Žodis *misija* funkcionuoja kaip universalus terminas, tinkantis bet kokiai išganytojiškai kolonijinei ekspedicijai – karinei, misionieriškai, šviečiamajai, medicininei ar etnografinei (žr. Barthes, 1979). Jis asocijuojasi su šimtais kitų kelionių – tai savimi pasitikinčio, stabilaus subjekto herojiški žygdarbiai: jis užkariauja, moko, atverčia, aprašo, žavi, reprezentuoja kitus žmones bei jų pasaulius.

„Ne visitez pas l'Exposition Coloniale“* (ragino siurrealistų šūkis 1931-aisiais).

Kaip tik tuo metu kai Dakaro–Džibučio komanda ruošiasi išvykti, *bois de Vincennes* išskleidžiama didžiulė egzotiškų pasaulių panorama. Visų kolonijų paviljonai, kostiumai, skulptūros, kaukės, įvairiausios įdomybės, „savages dances“** džiugina keliautoją gerai organizuotoje stebuklų šalyje. Oficialiai nužymėti keliai neleidžia lankytojui pasiklysti, veda jį nuo vieno pažangos avanposto tiesiai prie kito – nuo Indokinijos prie Prancūzijos Vakarų Afrikos, nuo Madagaskaro prie Naujosios Kaledonijos, Gvinėjos, Martinikos, Reunjono. Kyla pavojus, kad misijos Dakaras–Džibutis – ekspedicijos per trylika Prancūzijos val-

* „Nesilankykite kolonijų ekspozicijoje“ (*pranc.*) – vert.

** laukiniai šokiai (*pranc.*) – vert.

domų Afrikos šalių – istorija, kurią turi parašyti Leirisas, bus tokio pat pobūdžio seka kaip ir ši paroda.

Tada Etiopija, kuri niekada nebuvo kolonizuota, sutrikdo sklandų ekspedicijos žygį ir paskatina jos *secretaire-archiviste* plunksną rašyti ilgiausius ir kebliausius puslapius. Čia pirmą kartą suabejojama misijos autoritetu ir ji pirmą kartą susiduria su rimtomis kliūtimis; ji turi keisti savo kursą ir taikytis prie įtemptos politinės situacijos keliamų reikalavimų. Gondare Leirisas plūkiasi keisdamas vaidmenis ir gudraudamas; dirbdamas su *zâro* adeptais susiduria su nežabotu erotizmu ir visam laikui praranda paskutinius pasitikėjimo, reikalingo autoritetingam pasakojimui apie Afriką parašyti, likučius. Naratyvas, numanomas iš misijos pavadinimo, sutrūkinėja į padienius įrašus jo žurnale.

Kuo juos pakeisti? Leirisas kurį laiką kratėsi tam tikrų naratyvinių pozicijų, požiūrių, kurie būdingi baltiesiems kolonijose, nepriklausomai nuo jų politinių ar estetinių įsitikinimų. Kelionės pradžioje, apsilankęs būgnų muzikos ir šokių vaidinime, jis rašė: „Kurį laiką stumdžiausi pasimetęs minioje, paskui, matydamas, kad man rezervuota vieta šalia administratoriaus, po ilgų dvejonių, ryžausi ten atsisėsti“ (1934: 32).

Kai kurias kolonijines pozicijas galima atpažinti ir tam tikru mastu nuo jų atsiriboti, bet kitas įsisąmoninti sunkiau. Tik kelionės pabaigoje Leirisas atsisako alternatyvių, mokslinės etnografijos siūlomų liberalių nuostatų, diskursyvios pozicijos, iš kurios Afrika, jos žmonės ir kultūros, jei įmanoma, „suprantami“ per jos pačios kategorijas. Etnografija tiria savo objektus empatiškai, sistemingai. „Tą sunkų darbą dirbau gana uoliai, tačiau be jokios aistros. Man mieliau būti apsėstam nei tirti apsėstus žmones, pačiam patirti kūnišką „zarinų“ žinojimą nei su-

žinoti viską apie jį. Mano galva, abstraktus žinojimas – antrarūšis, neprilygstantis žinojimui, kurį teikia patyrimas" (1934: 324).

Dar viena pozicija, iš kurios galima pasakoti istoriją pasitikint savimi – tai keliautojas, kuris tampa vienu iš čiabuvių ir sugrįžta papasakoti apie iniciaciją, savasties praradimą, siaubą, nušvitimą. Prieš išvykdamas į Afriką Leirisas perskaitė Williamo Seabrooko nuotykių apysaką apie Haičio vudu *Magiškoji sala* (*The Magic Island*, 1929 m. išverstą į prancūzų kalbą), kuri jam padarė didelį įspūdį. Knygoje matome Seabrooką nusifotografavusį su krauju išpieštu kryžiumi ant kaktos – tai jo iniciacijos ženklas. Kai misija nežinia kuriam laikui įstrigo prie anglų-egiptiečių Sudano sienos, Leirisas dar kartą perskaito šio keliautojo fantastinį pasakojimą apie Afriką *Les secrets de la jungle* (1931), ir jį vėl vilioja autoriaus „tikrai nuostabi fantazija" (1934: 202). Bet tam tikras *pudeur*, regis, Leirisą vertė būti santūriam: bet kokiu atveju, atrodo, kad *Antropologinės pastabos ir klausimai* (*Queries of Antropology*) – W. H. R. Riverso raštai apie Freudo ir Jungo sapnų teorijas jam tapo savietnografijos vadovu – bei *Pikviko* užrašai (*Pickwick Papers*), kuriuos jis atsitiktinai rado jį apgyvendinusių šeimininkų namuose, jam buvo nė kiek ne mažiau svarbus įkvėpimo šaltinis.

Įstrigęs prie Etiopijos pasienio, skaitydamas viską, kas pasitaikė po ranka, ir rašinėdamas šį bei tą, kad tik prastumtų laiką, Leirisas pradeda galvoti – o kokį gi naratyvą jis nori surinkti? Kokią iš galimų sakymo pozicijų toks istorikas ne savo valia turi pasirinkti, ir kokios vengti? Kaip neparašyti kelioninio pasakojimo, nuotykių istorijos, *grand reportage*, utopijos, ataskaitos apie šventųjų vietų lankymą, ekstatinį (arba ironišką) išminties įgijimą, etnografinės pasakaitės apie abipusį ryšį, humanistinį perėjimo ritualą, mokslinio mito apie atradimą, ieškojimą (mo-

ters, keistumo, kančios, meno, atsinaujinimo ar autentiško balso)? Randame jo sudarytą „imagerie africaine" (dalykų, kuriuos reikia pamiršti) sąrašą – tai Presteris Johnas, Livingstono mirtis, Fachoda, Rimbaud, Kitchrneris, Raymondo Rousselio *Impressions d'Afrique,* „les amazones de Behanzin"... (p. 294).

Leirisas tingiai stumia dieną po dienos bandydamas rašyti įvadą (du iš juodraštinių įvado variantų atsidūrė *L'Afrique fantôme* viduryje). Be žanro ir naratyvo formos problemų jį kankina klausimas, kokiais kriteriais remiantis derėtų spręsti, ką įtraukti į tekstą, o ką atmesti. Jis pasisako už griežtą subjektyvumą, teisę (pareigą) fiksuoti sapnus arba aprašyti tuštinimąsi – greta vietos, misijos gyvenimo ir mokslinių tyrimų aprašymų. Jis paliks savo tekstą atvirą objektyviai progai, fiksuodamas kiekvieną mintį, kiekvieną problemą arba įkyrią fantaziją.

Tačiau Leirisas toliau ieško patenkinamo būdo papasakoti – surinkti ir parodyti – egzistenciją. Paskutiniuose *L'Afrique fantôme* puslapiuose randame jo būsimo romano apie patentuotą *alter ego,* personažo, pavadinto iš Conrado *Pergalės* pasiskolintu Axelio Heysto vardu, metmenis. Heystas įkūnija įvairias Leiriso seksualines manijas ir baimes – jį kankina mintis apie neišvengiamą sugrįžimą į Europą, pas žmoną, amžina problema kaip atitikti neaiškius, represyvius vyriškumo standartus. Siužeto vingiai intriguojantys, nors ir neįtikinantys (p. 499–504). Bet svarbiau yra implicitinis šio kūrinio naratyvo modelis, iš kurio galima numanyti, koks bus ir vėlesnis jo literatūrinės kūrybos būdas.

Romano sumanymas savo forma labiau primena Conrado *Tamsos širdį,* kuria Leirisas labai žavėjosi (p. 196), nei *Pergalę.*

Kaip ir Conradas, jis vaizduoja paslaptingos kolonijinės figūros (Heysto/Kurtzo) mirtį antrojo veikėjo („le docteur"/Marlow) akimis; pastarasis dėlioja savo pasakojimą iš fragmentų – laiškų, liudijimų, gandų ir trumpų asmeninių susitikimų. Kai sukuriama patikima ataskaita apie pagrindinio personažo mirtį, antrasis personažas fabrikuoja apgaulingą šio įvykio versiją, skirtą pasakoti tam tikrame ypatingame kontekste, kur ji bus įtikėtina. Romane vaizduojamas asmens istorijos rinkimo ir pasakojimo procesas pats tampa pagrindiniu naratyvo akcentu. Leiriso romano projektas parodo, kaip sunku *dokumentuoti* gyvenimo istoriją, demaskuoja kiekvienos atskiros jos versijos *melagingumą* ir atskleidžia jo *mise en scène* vykstančią herojaus, rašytojo ir skaitytojo sąveiką.

Teatrišką subjekto koncepciją Leirisas vėliau plėtoja rašydamas mokslinį straipsnį apie *zâr* ritualo, to dviprasmiško, trikdančio vaidinimo tyrimus – straipsnis vadinasi *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar* (1958). Iš tiesų *„aspects théâtraux"* matyti visuose Leiriso literatūriniuose kūriniuose – rašantysis vis žvilgčioja į rašymo užkulisius. Leirisas elgiasi tarsi metodologiškai pasikaustęs (disciplined) aktorius, kuris norėdamas užčiuopti esatį – nors tai niekuomet iki galo nepavyksta – derina apsimetinėjimą su nuoširdumu.

Tokį metodologinį pasikaustymą matome kūrinyje, kurį jis parašė po *L'Afrique fantôme. Vyriškume* (*Manhood,* 1946) Leirisas sėkmingai naudoja tiek asmeninio dienoraščio, tiek romano naratyvines formas, galutinai nepasiduodamas nė vieno iš šių žanrų traukai. Pirmajame knygos *prière d'insérer* (įkištame į vėliau parašytą įvadinį esė *Literatūra kaip korida*) autorius vis dar ieško būdų „kalbėti apie save kuo skaidriau ir nuoširdžiau". Tačiau, kad ir kaip tai būtų paradoksalu, ieško jų vengdamas

formų, kurios primena nieko neslepiančio žmogaus atvirumo *apraiškas*. Leirisas nukreipia mūsų dėmesį nuo autentiško balso į „l'objet fabriqué", akivaizdžiai dirbtines tiradas, kurias jis mirtinai rimtu veidu mums deklamuoja. *Vyriškumas*, šviečiamasis romanas, baigiasi tapatybės, bet ne asmens atsiradimu. Romanas nutrūksta staigiai, žodžiais iš sapno: „Paaiškinau savo mylimajai, kaip svarbu pastatyti aplink save sieną – iš rūbų".

„Nuoširdumas", kurio siekia Leirisas, tiek pat mažai siejasi su romantiška išpažinties samprata, kiek ir jo puoselėjamas „objektyvumas" su moksliniu bešališkumu. Abiem atvejais – ir siekdamas „nuoširdumo", ir „objektyvumo" – autorius, atrodytų, laikosi taisyklės, skelbiančios, jog reikia atitikti skaitytojų lūkesčius, tačiau vėliau, energingai judėdamas jos užbrėžtose ribose ir ant jų užmindamas, jis parodo, jog šios taisyklės laikymasis – tik dar viena gudrybė, leidžianti be paliovos subjektyviai pasakoti ir perpasakoti save. („Gudrybė" – nelabai tinkamas žodis, nes Leirisas visuomet žengia kitą žingsnį, kuriuo kažkaip įtikina mus, jog taip „gudrauti" nesudėtinga.) „Jis vartoja retoriką ir to neslepia", – pasakė Leirisas apie Raymondą Queneau pratarmėje knygai *Contes et propos* (1981); ši frazė apibūdina ir jo paties naratyvines konstrukcijas apie ir aplink save – tai drabužiai, kurie sukuria žmogų.

L'Afrique fantôme naiviai atkakliai vengiama priimtinų naratyvo formų, tuo pat metu (*prière d'insérer*) leidžiama suprasti, jog jos būtinos. *Vyriškumas* peržengia žurnalinio antinaratyvo, grynai chronologinio citatų ir momentinių fotografijų rinkinio ribas. Jis, sako mums Leirisas, savo istoriją konstruoja pagal fotomontažo modelį (1946:15). Taip organizuota „aš" antologija puoselėja fotografinį požiūrį – jos kalba dokumentiška, tariamai moksliška ir tuo pat metu siurrealistiška. Priešingai nei

antiretoriniai romantizmo kūriniai, ji nesistengia kalbėti nuoširdžiai, be dirbtinumo, iš širdies. Leirisas pats atkakliai demonstruoja, jog jo „objektyvumas", „nuoširdumas" tėra tik stiliaus padarinys; jis nuosekliai renkasi tokius nerangius ir sudėtingus metodus režisuoti tekstą, kad šis neišsiverčia be pagalbinių rekvizitų – įvairių subtilių paaiškinimų, papildomų pastabų, užmaskuotų įvadų ir *prières d'insérer.*

Tačiau *L'Afrique fantôme* labiausiai glumina ne gremėzdiškumas, ne dadaistinis duomenų supratimas, painumas, netgi nuobodumas (*disponsibilité* forma), netgi ne nepaliaujama nusivylimų seka (jei atsitinka kas nors šviesaus, netrukus tai virsta apgailėtinu spektakliu, prekybiniu sandėriu, dar vienu dviprasmiškumo šaltiniu, dar viena nevilties priežastimi ir t. t.). Conradas mus įpratino prie *tristes tropiques* su jų legendomis apie nusivylimą. Labiausiai glumina keistas vaikiškas nekaltumas, kaskart išryškėjantis *po* patyrimo. Neįtikėtina, kad Leirisas nesiliauja rašęs, neįtikėtina, kad mes nesiliaujame skaitę, nardydami po šiuos puslapius. Kiekvieną mielą dieną žurnale atsiranda kruopštūs įrašai – ilgi ir trumpi, išsamūs ir glausti – ir kiekvienas iš jų žada, jog kažkas kažkaip atsitiks, ir kad greitai mes pamatysime, kurlink veda ši nepermaldaujama epizodų seka. Niekaip to nesulaukiame. Nėra jokios tiesos akimirkos: *L'Afrique fantôme* – tai tik kasdienis plunksnos krebždinimas.

Vėliau prisimename įtampas, konfliktus, pasitaikančias abejones savimi, griežtą kolonializmo ir etnografijos kritiką, tarsi nužymėtus pasakojimo giją, eigą. Pasimiršta visi įžanginiai sakiniai, tokie kaip „Coup de théâtre sur coup de théâtre...", „Miegojau prastai...", „Tą sunkų darbą dirbau gana uoliai...", „Mums visiems viskas įgrįso...", „Kaukių motinoms buvo aukojami žmonės; taip pasakojo Tabyonas...", „Iš Bordo išvykstame 17:50...",

„Dar viena naktis Malkam Ayahou...“, „Nebetoli Malakalas. Žalia žolė. Geltona žolė“.

Leiriso kūryboje dera aštrus egzistencijos beprasmiškumo pajautimas ir atkaklus troškimas išgelbėti reikšmingas jos detales – citatas, pastebėjimus, atsiminimus. Jis grįžta prie savo lauko užrašų. 1981 m. jis išleidžia kūrinį *Le ruban au cou d'Olympia* – dar vieną dėlionę iš fragmentų, tekstinių egzistencijos įrodymų rinkinį. Jo *prière d'insérer* fiksuoja dvilypį uždavinį: „akimirkai leisti tokiam herojui atlikti viešą išpažintį (kartais atvirai, kartais – užmaskuota forma) apie svaigų jausmą gyventi antrąjį gyvenimą; priversti skaitytoją pastebėti tai, ką kalbėdamas apie aktorių ir jo vaidinimą [*son jeu*] jis pavadintų 'esatimi'“.

Prière d'insérer – užsimetęs kažkur tarp parašytos knygos lapų ir geidžiamo skaitytojo. Pradėkime iš naujo. Dar vienas Leirisas...

L'Afrique fantôme pradeda rašymo procesą, kuris nepaliaujamai konstruos ir rekonstruos tapatybę. Jo poetika – tai neišbaigtumo bei proceso poetika, kuri palieka vietos ir kitiems, pašaliniams dalykams. Pertraukdamas sklandų etnografinį pasakojimą apie Afrikos pažinimą, jis verčia suabejoti prielaida, kad „aš“ ir „kitą“ galima sutalpinti stabiliame, koherentiškame naratyve. Keistai, paliktai be pabaigos Leiriso „knygai“ galima atrasti vietą ir naujoje, heterogeniškoje istorinėje situacijoje. Pirmajame dešimtmetyje po Antrojo pasaulinio karo Leirisas susidraugavo su Aimé Césaire'u – tai buvo lemiamas laikotarpis, kai siurrealizmas kaip kultūros ir politikos kritikas sugrįžo į savo gimtąją žemę, į Paryžių, bet jau kalbėdamas su juodaodžių akcentu. (Leirisas, tikriau-

siai buvo pirmasis profesionalus etnografas, kuris 1950 m. įvardino ir išanalizavo kolonializmą kaip neišvengiamą ideologinį pagrindą.) Tapo įprasta skirti du negriškumus: Seghoro, kuris remdamasis tradicija surinko įspūdingą kolektyvinę „Afrikos" esmę, ir sinkretiškesnį, modernesnį ir parodijinį Césaire'o, karibiškąjį negriškumą, kuris kultūriniame gyvenime pripažįsta fragmentus ir mielai naudoja koliažo techniką.

Dabar mes visi – „karibiečiai" savo urbanistiniuose archipelaguose. „Gvinėja (Césaire'as rašo – Senoji Afrika), iš tavo šauksmo, iš tavo rankų, iš tavo ištvermės mes vis dar turime arbitralių žemių" (1983: 207). Turbūt jau niekas nebegali grįžti į gimtinę – telieka išrasti ją iš naujo rašant lauko užrašus. Gvinėjiečių romanistas ir kritikas Wilsonas Harris rekomenduoja „sugretinimo principą" naudoti kaip būdą paaiškinti „kaip sukuriama tradicija... heterogeniškas autentiškos bendrijos pagrindas". Jį domina tai, ką jis vadina „prigimties pjūkleliu ir realybės dialogu" (1973: 7, 9, 81). Jo vizijoje matome dantytą dekoraciją šiuolaikinei etnografijai ir etnopoetikai. Pradėkime nuo Césaire'o ironijos, išmušančios iš pusiausvyros (1983: 51):

Ir štai tu jau žinai

Kad 2 kart 2 yra 5
kad miškas kniaukia
kad medžiai traukia iš ugnies kaštonus-maronus
kad dangus sau barzdą glosto
ir t. t. ir t. t....

Kas ir kaip mes esame?
Štai kur esminis klausimas!

Dvi kultūros susipina spausdamos viena kitą stulbinančiame, dviprasmiškame glėbyje, regis, tik tada, kai kiekviena iš jų gali ženkliau užgožti kitą.

MICHEL LEIRIS, *FRÊLE BRUIT*

7. Neologizmo politika: Aimé Cesairé'as

„Veerition" (Verpetavimas)? Paskutinis Aimé Césaire'o „Užrašų apie sugrįžimą į gimtinę" žodis paverčia šį nuostabų eilėraštį neįtikėtina kalba – ar posūkiu. „Užrašai" yra tropologinis landšaftas, kuriame vyksta sintaksinės, semantinės ir ideologinės transformacijos. Césaire'o eilės labai reiklios. Sėsti prie šio kūrinio (iki šiol geriausiai į anglų kalbą jį yra išvertęs Claytonas Eshlemanas ir Annette Smith) reiškia imtis permąstyti kai kuriuos dalykus. Kaip galima suvokti ir išversti kalbą, kuri akivaizdžiai kuria pati save? Eshlemanas ir Smith išvertė ją labai tiksliai ir drąsiai, bet Césaire'as vis tiek priverčia skaitytojus pasiimti kelių kalbų žodynus, griebtis enciklopedijų, botanikos žinynų, istorinių veikalų ir atlasų. Jis mėgsta vartoti sunkiai suprantamus, bet tikslius terminus, naujadarus, ir priverčia skaitytojus pajusti jų kalbos – kiekvienos atskiros kalbos – ribotumą. Jis verčia juos *konstruoti* savąjį teksto variantą iš ankstesnių ir būsimų interpretacijų nuolaužų. Jo pasaulis – tai Karibų pasaulis, hibridiškas ir įvairiabalsis.

Césaire'o eilėraštis keičia kryptį kaip vėjas. Tai reikalauja specifinės puslapio sąrangos, nes Césaire'o eilės apskritai kvestionuoja jį kaip tokį. Prancūzijoje „knygos" apimtis ir formatas standartizuotas kaip niekur kitur. Ant siaurų ankstesnių leidimų puslapių nesaikingos Césaire'o eilės buvo tarsi apkapotos; ilgos tirados suskaidytos. Eshlemanas ir Smith, Césaire'o padedami, pakoregavo prozodiją tose vietose, kur toks skaidymas virto spaudos klaidomis. Jų vertimo leidinio puslapis nepaprastai didelis, suteikiantis eilėms erdvės, kur jos ekstravagantiškai verpetuoja veikiamos vertikalių ir horizontalių impulsų. Paimkime, pavyzdžiui, žymiąją „Užrašų" pabaigą:

Paskui, smaugdamas mane žvaigždžių laso
kilki,
Balandi,
kilki
kilki
kilki
Aš seksiu paskui tave, kursai esi įstrigęs į baltą mano
protėvių akies rageną
kilki dangaus laižytojau
o didžiulėje juodoje skylėje, kur prieš mėnulį norėjau
pasiskandinti dabar žvejosiu piktavališko nakties liežuvio
sustingusį verpetavimą!

Tačiau joks puslapis negali sutalpinti paskutinio horizontalaus žodžių šuoro nuo „didžiulės skylės" link „verpetavimo". Eshlemanas ir Smith jį rašo ištisine eilute, tik kartą (prieš žodį „piktavališko") pasiduodami puslapio primestoms riboms. Tuo tarpu „pavyzdiniame" *Présence africaine* prancūziškame leidinyje šis ilgas sakinys skaidomas į sintaksiškai ir erdviškai atski-

ras eilutes. Gerai žinomame Emile Snyder vertime jis užrašytas trimis atskiromis eilutėmis, o Johnas Bergeris versdamas (išleista „Penguin" leidykloje) jį suskaido net į keturias, dar toliau nueidamas klaidinga imažistinės kompresijos kryptimi. Nusvirdinę vertikalią „kilk" seką, Eshlemanas ir Smith pasilieka su ekstatišku Césaire'o sakiniu, kuriuo jis užbaigia eilėraštį. Puslapyje, kuriame horizontaliai telpa šimtas ženklų (*Présence africaine* ir Snyderio leidinio puslapyje telpa keturiasdešimt penki, o Bergerio vertime – penkiasdešimt penki), „eilutė" puola toli į priekį – į tolimą tremtį.

Eilėraštį „sustabdo" naujadaras, kuris pats savaime yra naujas posūkis. Didis, lyriškas Césaire'o eilėraštis apie balso atradimą, apie sugrįžimą į gimtąją žemę galiausiai užmeta mus ant dirbtinio lotynizmo ir abstrakčiai skambančio klausimo seklumos ir palieka čia likimo valiai. Štai ir ieškok po tokio akibrokšto tikro, spontaniško kalbos „autentiškumo"! Césaire'as mus įvelia į kultūros *išradinėjimo* poetiką.

Eshlemanas ir Smith puikiai „susidorojo" – kiek tai buvo įmanoma – su įvairiais eilėraščio neologizmais (tokiais kaip *rhizulate, effarade, desencastration...*), bet, kaip jie rašo savo pratarmėje, „tik pats Césaire'as (asmeniškai su juo bendraujant) galėjo atskleisti, kad žodis „verrition", kurį vertėjai ir mokslininkai anksčiau vertė kaip „slysčiojimas" arba „sūkuriavimas", buvo nukaltas iš lotyniško veiksmažodžio „verri", kuris reiškia „moti", „skusti paviršiumi", be to, „permesti akimis". Versdami šį žodį kaip „verpetavimas" (*veerition*) siekėme, kad jis ne tik reikštų sukamąjį judesį, bet ir skambėtų panašiai kaip lotyniškas originalas – taip norėjome sugrąžinti seniai prarastą šio svarbaus fragmento reikšmę" (p. 26). Vertėjams galima atleisti už tokį jų pretenzingumą – esą jie atkūrę „seniai prarastą reikšmę". Iš tie-

sų neologizmo esmė yra visiškas neapibrėžtumas. Joks žodynas, jokia etimologija negali prie jo pritvirtinti reikšmės – to negali ir jo autoriaus (atmintyje išlikusi) intencija. Tikroji Césaire'o paskutiniojo žodžio jėga yra ta, kad jis priverčia vėl atverti semantinę „Užrašų" visatą – kai tik ši pradeda užsiverti. Césaire'as negrąžina „reikšmių" kalbai, kultūrai ir tapatybei, jis duoda šiems dalykams pradžią.

Négritude (negriškumas), žymiausias Césaire'o neologizmas, šiandien jau prarado naujumo atspalvį. Šiuo žodžiu vadinama literatūrinė srovė, jis vartojamas nesiliaujančiuose debatuose dėl juodaodžių tapatybės, esencializmo ir antagonistinės sąmonės. Negriškumas daugeliu savo prasmių tapo abstrakcija ir ideologija – ko taip nenorėjo Césaire'as. Kai šis žodis pirmą kartą pasirodė jo „Užrašuose", tai buvo poetinis naujadaras, sukurtas grynai literatūriniais tikslais. Bet koks neologizmas, suvokiamas kaip toks, pats skelbiasi esąs *sukurtas*. Negriškumas – tai veikiau istorinis kūrinys, kalbos procesas nei tikras faktas ar padėtis, kurią reikia parodyti. Duodamas interviu René Depestre (1980) Césaire'as griežtai teigia, jog šis jo nukaltas terminas yra istoriškas ir atsitiktinis: „Buvo sukurta daug negriškumo teorijų. Iš atsargumo laikiausi nuošaly nuo šios diskusijos. Bet jei paklausite manęs, kaip suprantu negriškumą, pasakysiu, jog, mano manymu, negriškumas pirmiausia yra konkretus dalykas, o ne abstrakcija, pasiekianti sąmonę". Po to jis prisimena, kaip ketvirtojo ir penktojo dešimtmečio karta reagavo į vyraujančią „asimiliacijos atmosferą". Kalbėdamas su Lilyanu Kestelootu Césaire'as apie šį terminą, dar atsargiau renkasi žodžius:

> Negriškumas kelia pavojų – tai akivaizdus faktas. Jis turi tendenciją virsti mokykla, tapti Bažnyčia, teorija, ideologija. Aš – už negriškumą, suvokiamą kaip literatūrinis fenomenas, kaip asmens etika, bet prieš tai, kad negriškumo pagrindu būtų kuriama ideologija... Jei negriškumas reiškia kažkokią pranašystę, aš juo labiau prieš, nes tvirtai tikiu, pavyzdžiui, klasių kova ir kitais filosofiniais elementais, kurie mus tikrai determinuoja. Aš visiškai atmetu bet kokį neaiškų, idilišką panafrikanizmą... Taigi nors aš neatmetu negriškumo, žvelgiu į jį labai kritiškai. Štai kas man atrodo svarbiausia – žiūrėti kritiškai: aiškiai matyti ir gebėti skirti, o ne suplakti viską į krūvą. Be to, aš negriškumą suvokiu ne biologiškai, o kultūriškai ir istoriškai. Manau, kad visuomet egzistuoja tam tikras pavojus viską grįsti juodaodžių krauju mūsų gyslose, trimis lašais juodaodžių kraujo (Depestre, 1980: 144–145).

Du iš pirmųjų negriškumo kaip judėjimo kūrėjų (vėliau griežtai kritikavę jį iš marksistinio humanizmo pozicijų) dabar išleido svarius veikalus, kuriuose retrospektyviai reflektuoja šį fenomeną. René Depestre esė rinkinio pavadinimas – *Bonjour et adieu à la négritude* – aiškiai rodo, jog autorius nuo šio reiškinio atsiriboja. Taip pat ir René Ménilo knyga *Tracées* (1981) parodo troškimą įterpti negriškumą į istorinį kontekstą ir nagrinėti jį kaip vieną iš komponentų tos keblios padėties, kurioje atsidūrė Naujasis Pasaulis.

Ménilas, kuris buvo pagrindinis Césaire'o saitas su siurrealizmu ketvirtajame dešimtmetyje ir kuris dalyvavo abiejuose bandymuose suformuoti vienminčių grupę – leidžiant *Légitime défense* ir *Tropiques* – išleido rinktinių raštų tomą, kuriame buvo surinkti per ilgą jo kūrybos laikotarpį parašytos esė, tarp jų ir nauja Césaire'o „Užrašų apie sugrįžimą į gimtinę" interpretacija. Šioje esė jis aiškiai išskiria Léopoldo Senghoro ir Césaire'o

negriškumą. Pirmasis kuria „retrogradišką idealizmą“, tariamai įgimtą ir nuoseklų Afrikos mentalitetą, kuris linkęs perimti ir adaptuoti savo sąlygoms romantiškos, o kartais ir rasistinės europietiškosios etnografijos kategorijas. Tuo tarpu Césaire'o karibiškasis negriškumas jokių esencialistinių bruožų neturi. Užuot aukštinęs esmines negriškumo savybes, Césaire'as savo „Užrašuose“, pasak Ménilo, „poetinės kondensacijos tikslais nuolatos pasitelkia antifrazes ir elipses. Poetas, nuosekliai atsiribodamas nuo to, kas jis yra, ir nuo to, ką jis sako, pasiekia *literatūrinį pašaipos efektą*“ (p. 80, kursyvas autoriaus). Į Vakarų Indiją, atsidūrusią tokioje keblioje padėtyje, neįmanoma žiūrėti be ironijos:

> Galima sakyti, kad mūsų, Vakarų Indijos gyventojų savimonei neišvengiamai būdingi parodijos bruožai, nes ji yra pasmerkta amžinai dvejintis, blaškytis tarp antrininkų, suktis tarp atspindžių ir jų fragmentų – prancūzų kolonijinės savimonės, kurią įkūnija valdžios institucija ir žiniasklaida. Tokiai suskilusiai, nerimastingai savimonei naivumas mene neleistinas. Iš čia ir kyla tas mūsų menui būdingas disonansas, kuris, kaip XIX šimtmetyje sakė Baudelaire'as, toks malonus šiuolaikinio žmogaus ausiai (p. 223–224).

Depestre'as sakydamas „adieu“ negriškumui irgi „įlieja“ jį į platesnę modernybės srovę, rašydamas apie „créolité, esminę Karibų jūros salų ir Lotynų Amerikos savybę“ (p. 151). Būti „amerikiečiu“ reiškia būti hibridu, metisu. Anot Depestre'o, tokie rašytojai kaip Carpentieras, Guillénas, Amado, Vallejo, Cortázaras, Màrquezas yra tikri negriškumo įpėdiniai. Negriškumas patiria dar vieną transformaciją; dabar ši sąvoka jau vartojama kalbant apie šiuolaikinį procesą polifoniškoje tikrovėje, o ne apie šaknis.

Turint tai omeny, verta sugrįžti į šio žodžio kalvę – prie *Užrašų* (p. 67), kur matome, kad autorius užsiėmęs ne išsamios juodaodžių tapatybės kūrimu, o gana specifinio teiginių ir paneigimų sąrašo sudarymu. „Mano negriškumas nėra...“

mano negriškumas – tai ne akmuo, sviestas į dienos klegesį
mano negriškumas – tai ne kataraktos leukoma ant negyvos
žemės akies
mano negriškumas – nei bokštas, nei katedra
jo šaknys suleistos į raudoną žemės kūną
jo šaknys suleistos į aistringą dangaus kūną
jis pralaužia buką išsekimą savo tiesia kantrybe

Césaire'as rašo prancūziškai, bet... „Marronnerons-nous Depestre marronnerons-nous?“ Ši eilutė pasirodo 1955 m. parašytame eilėraštyje *Veiksmažodis „Marronner“/ haitiečių poetui René Depestre'ui.* Čia neologizmas nugali ir geriausius vertėjus, nes vienintelis įmanomas angliškas atitikmuo nukaldintajam *marronner* yra *to maroon*, kuris, nors ir kilęs iš tos pačios šaknies, siejasi su laivo katastrofa, negyvenama sala ir palikimu likimo valiai. Anglakalbiai maronų visuomenių Gvianoje, Brazilijoje ir Karibų salyne tyrinėtojai pasiskolino daiktavardį *marronage*, bet Césaire'o išrastas veiksmažodis taip ir liko neišverstas. Jis kilęs iš ispanų kalbos: motininis žodis buvo *cima* – „viršukalnė“ (o tai puiki vieta pabėgti), paskui jis virto *cimarrón* („laukinis“, „bėglys“), dar vėliau buvo sutrumpintas ir transformavosi į žodį „maronas“, kuriuo buvo vadinamas pa-

bėgęs vergas. Taigi Césaire'o *marronner* reiškia pabėgimą, bet ne vien tik tai.

Naujausi maronų visuomenės tyrimai akivaizdžiai parodė, kad ją sudarė sudėtingi įvairių ingredientų junginiai – originalios jų kombinacijos suformavo elastingas, lanksčias kultūras. Saitai su Afrika tikrai buvo išlikę, bet „kolektyvinės atminties" ar kultūrinių „atgyvenų" sampratos negali iki galo atspindėti specifinių afro-amerikietiškų formų, sukonstruotų iš skirtingų genčių tradicijų, iš naujų „vergų kultūrų", iš įvairių kreolizacijos procesų ir iš lokalinių, smarkiai istorijos paveiktų patyrimų (žr. Price, 1973, 1983).

Césaire'ui taisant Depestre skirtą eilėraštį, kito ir jo sukurtasis veiksmažodis *marronner.* Pirmasis eilėraščio variantas, parašytas 1955 m., vadinosi *Rèponse à Depestre, poète haitien: Eléments d'un art poétique.* Prieš tai Depestre, tuomet emigravęs į Braziliją, *Présence africaine* puslapiuose šaipėsi iš Prancūzijos Komunistų partijoje įsigalinčios konservatyvios pozicijos eksperimentavimo poezijoje atžvilgiu. Siurrealizmo priešaušryje Louisas Aragonas ragino grįžti prie tradiciškesnės prozodijos, prie paprastesnių formų bei pranešimų, teigdamas, jog to reikalauja revoliucingų darbininkų interesai. Baltosios eilės ir visokios radikalios inovacijos dabar buvo pavadintos „formalistiniu individualizmu". Atsakyme Depestre, taip pat išspausdintame *Présence africaine,* Césaire'as išreiškė nepritarimą konservatyviai srovei; tai buvo pranašingas ženklas – po metų, laiške Morisui Thorezui, jis pareiškė nutraukiąs santykius su prancūzų komunistais. „Ar tiesa, kad šį sezoną jie šlifuoja sonetus?" – klausia jis Depestre ir tuoj pat susieja naujus suvaržymus su Haičio kolonijinio cukraus malūnais (1983: 369):

kai lėti kaulėti jaučiai ratą suka pagal moskitų
zvimbesio melodiją

Fu! Depestre, eilėraštis juk ne
cukranendrių malūnas, tiesa?
Ir jei rimai yra musės virš kūdros
tad siūlau
be rimų
toli nuo kūdrų
visą sezoną
juoktis, gerti ir pabėgti nuo vergovės
[rions buvons et marronnons]

Pirmajame ir antrajame *Atsakymo Depestre* leidime tiesiogiai minimas Aragonas: „Velniop tą Depestre, velniop jį, tekalba Aragonas". O Césaire'o *Oeuvres complètes* (1976), iš kurių vertė Eshlemanas ir Smith, šis sakinys bus praleistas. Yra ir rimtesnių teksto pakeitimų, kurie irgi byloja apie atsiribojimą nuo asmeninių nesutarimų. 1955 m. Césaire'as ragino Depestre: „Marronnons-les Depestre marronnons-les / comme jadis nous marronnions nos maîtres à fouet" (pabėkime, Depestre, pabėkime nuo jų / kaip anksčiau pabėgdavome nuo rimbais mojuojančių šeimininkų). Galininkine forma išreikštas raginimas – *marronnons-les* (pabėkime nuo jų – nuo vergų prižiūrėtojų, nuo partijos kurso), vėlesniame leidime virto klausiamąja būsimojo laiko forma, dėl murkiančių garsų – *n's* ir *r's* – žaismo skambančia kiek glosolališkai. „Marronnerons-nous Depestre marronnerons-nous?" „Rimbu mojuojantys šeimininkai" nebeminimi, o sąvoka *marronage* suvokiama plačiau, kaip tebevykstančio pabėgimo aktas. Eilėraštyje „maronuojama" maišant garsus ir prasmes – bėgant nuo kalbos suvaržymų. Taigi žodis *marronage*

reiškia ne šiaip pabėgimą (nuo jų). Jis reiškia ir galimybės mąstyti bei kurti siekimą. Maištą ir kultūros transformavimą – istorinį maronų patyrimą – Césaire'as paverčia *veiksmažodžiu*. Naujas veiksmažodis būtinas įvardinti Naujajam Pasauliui būdingos nepaliaujamos transgresijos ir įvairių kultūrų bendrakūrybos poetiką („Marronnerons-*nous* Depestre"). Pabėgę vergai, kūrę kultūras Gvianos pelkėse, buvo skirtingų Afrikos tradicijų atstovai. Gyvendami kartu jie perimdavo vieni kitų papročius, žodžius ir praeitis, juos savaip naudodavo ir keisdavo. Panašiai ir Césaire'as, gimęs Martinikoje, savo laiške Depestre vaizduoja Haičio istorijos epizodus, šlovindamas iš Rimbaud ir siurrealistų perimtą radikalizmą. Paskutinėje *Veiksmažodžio „marroner"* eilutėje gausu vietovardžių, kilusių iš Vakarų Afrikos, Prancūzijos, Lotynų Amerikos, Brazilijos, Haičio. Césaire'as sūkuriuoja tarp tradicijų, kurias istorija pasiūlė ir primetė Karibų salynui, formuodama jo tapatumą. Jo būtis ir jo poetika yra *Laisvės skrydyje* (paskutinio rinkinio eilėraščio) gaivalai:

tiek daug padėjo paukščiai
kurie savo misiją įgyvendina žiedadulkių padedami

Mums vis dar reikia veiksmažodžio *marronner*.

vegetuoti (nuo lot. *vegetare* – gyvinti, žadinti...)
WEBSTERIO NAUJOJO PASAULIO ŽODYNAS

8. Botanikos sodas: atvirukai

Paryžius, 84/2/9

Brangioji A,

Netoli Botanikos sodo: vieta žaidimui rutuliams, apipavidalinta senovės Romos stiliumi... pameni? *Arènes de Lutèce*, pasislėpusios už *rue Monge* pastatų; *Mouftard* ir jos turgus (kur apsigyveno pasiturintieji); arba mečetė, kur gali išsimaudyti garų pirtyje ir išgerti mėtinės arbatos nuo auksinių padėklų. Šiais metais sodai veši – net akys raibsta nuo žiedų, pasirengusių barstyti sėklas. Tai šen, tai ten ant žalių suolelių prisėdę žmonės gano akis į augalus. Ir skulptūros: Bernardinas de Saint Pierre'as šypsosi iš žydros bronzos mitiniams vaikams – Paului ir Virginie. Buffonas, visiems atsukęs nugarą: balandis purpčioja ant jo metalinės galvos. Netoliese zoologijos sodo, šalia Senos, stovi susimąstęs Lamarckas – virš jo tekanti saulė (mokslas? Gamta?). Iki pasimatymo mėnesio pabaigoje...

84/3/9

Brangioji P,

GAMTA/KULTŪRA GAMTA/KULTŪRA GAMTA/KULTŪRA: tai vis dar nuostabiausia, įspūdingiausia, įdomiausia ir t. t. ir t. t. paroda Paryžiuje: „Les Plus Beaux Insectes du Monde"* (Entomologijos institute, Buffono gatvėje, atidaroma popiet). Viena šviesi salė... prismeigti fejerverkai, veidai, kaukės, akys, kaulai, oda... paskui staiga keturi gražiai nuskinti lapai (su čiuptuvėliais), trispalvis kaspinas, dulkėtas kandžių švelnumas (Braque, Klee), retušuotos, apipurkštos laku, keraminės mikroschemos... juokinga klasifikacija. Iš Bugenvilio, Borneo, Sumatros, Javos; su sparnais, be sparnų; „Herkulio", paauksuoto metalo, tamsiai mėlynos, neoniškai žalios splavos... Kas yra pasakęs, jog modernusis menas turi semtis įkvėpimo ne iš Picasso, o iš drugelių? Ar tik ne Lévi-Straussas?

84/4/9

Brangioji S,

SOPHORA JAPONIKA – aukštas medis, kurį B. Jussieu 1747 m. pasodino Karališkajame sode, sodinukai, kuriuos iš Kinijos atsiuntė R. P. d'Incarville... arba štai kiti, atvežti iš „Levanto". Keisti daiktai, *gyvi ir istoriški* (visai nepanašūs į tas sekvojos rieves su datomis – 1492 m., 1776 m., 1914 m., arba į „lovą, kurioje miegojo Napoleonas"). Jie gyvena planetos ir žmonių laike bei erdvėje... Atradimų epochos transplantas. Pergyvensiantis mus. Tarp kitko, radau naują knygyną su visai neblogu poezijos skyriumi – jis *Mouftard* ir *Pot de Fer* sankryžoje, vadinasi „L'Arbre Voyager". Šią žiemą nevažiuosi pro Kaliforniją?

* nuostabiausi pasaulio vabzdžiai (*pranc.*) – vert.

84/5/9

Brangioji T,

Nežmoniška Robinsonade-

ROBINIER de ROBIN (Robina Pseudo Accacia Linné)

Pirmasis augalas, prigijęs Europoje – jį savo sode Dofine 1601 m. išaugino Jeanas ROBINAS iš sėklų, kurių atsivežė iš ŠIAURĖS AMERIKOS. Į dabartinę vietą karališkajame sode 1636 m. jį persodino Jeano sūnus Vespasier ROBINAS.

84/6/9

Brangusis B,

Tikriausia nepamiršai fantastiškų, ilgų, dėmėmis nusėtų *Tilleul* alėjų. Bet tu turbūt nematei mažo akmenų sodo, kur auga krūmokšniai, gėlės, kaktusai ir gėlės iš Kinijos, Kaukazo, Korsikos, Naujosios Zelandijos, Maroko, Himalajų, Pirėnų, Balkanų, Šiaurės speigračio, Japonijos... Kontinentai vienas šalia kito šimtuose lysvių. Ant kamieno, sutvirtinto metaliniu ramsčiu:

PISTACHER (Pistacia Vera L.)

Pasodinta daigų sode apie 1700 m.

(dabar tai Alpių sodas)

Šis sodas įgalino Sebastianą Vaillant 1716 m. padaryti atradimą, kad augalai turi lytį.

Kas atsitiko su ponu Vaillant? Arba su augalų lytimi? O pistacija gyva. Myliu.

84/7/9

Brangioji N,

Dabar madinga domėtis „primityvia" havajiečių tapyba (bet tu gi viską apie ją žinai). O jiems ji atrodo tokia „natūrali". Draugas pasakojo man kartą matęs haitietį dailininką tapantį „Gvi-

nėjos“ miškus (kur jis gimė) iš Henri Rousseau reprodukcijų. Haityje nėra afrikietiškų džiunglių. Douanier irgi jų nematė, tiesiog nukopijavo jas nuo Soduose augančių tropinių augalų pavyzdžių. Dabar kaip tik stoviu prie įėjimo ir žiūriu į vieną iš tų senovinių, pasakiškų oranžerijų. Tai mūsų „karibiškojo“ „aš“ mitas?

84/7/8

Brangioji L,
Dėl vaizdo iš viešbučio *Linné* gatvėje... Įsivaizduoju gebene apaugusius Sodo vartus ir tamsias „Labirinto“ sienas viduje (jo viršun kylančius žiedinius kelius, įsimylėjėlius, nepažįstamuosius...). Gal tai netoli didžiojo Libano Kedro, prie kurio apie 1860 m. (kaip vaizduojama senose graviūrose) žmonės su cilindrais ir ilgomis suknelėmis traukė pasigėrėti didingomis, plačiomis formomis ir pajusti pasididžiavimą sukurtos imperijos galybe? Jie tikriausiai girdėjo iš zoologijos sodo sklindančius žvėrių balsus (apsiausti Komunos piliečiai juos suvalgė) – jie girdėti ir dabar. Palaikykime ryšius.

84/9/9

Brangioji C,
Dėkoju, kad atsiuntei naują Alicijos Dujovne Ortiz knygą *Buenos Aires*. Vieną iš tų kelionės perliukų, *vertige horizontal**. Žydai iš Moldavijos veda argentinietes (imigrantes: ispanes, itales, albanes...), tada Paryžiuje gimsta duktė – *porteña* – prancūziškai rašanti prisiminimus. Man patinka jos ambivalentiškas požiūris į Borgesą ir tango. O ypač patinka jos meilė miesto Botanikos sodui – didžiuliams augalams, ant kurių šlapinasi ka-

* (horizontalus svaigulys) (*pranc.*) – vert.

tinai, senoms ponioms su krepšiais, pilnais kepeninės. Ir zoologijos sodo „indiškiems rūmams, kur gyvena dulkėtas drambly s...“ Civilizacijos transplantai. „Jei neturiu šaknų, kodėl man jos kelia tokį skausmą?“

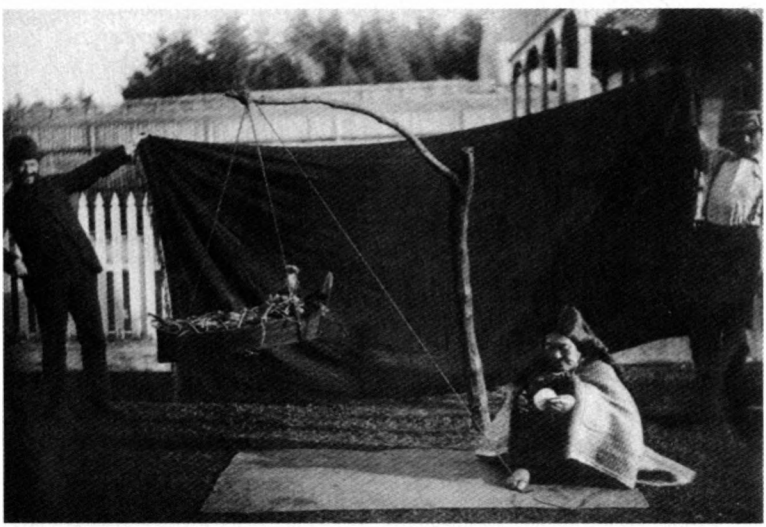
84/10/9

Brangusis J,

Paryžius *rentrée* metu: gatvės vėl sausakimšos, pašėlęs tempas. Žemai pakibusi saulė šviečia kažkokia dirbtina šviesa. Botanikos sode po žeme stato naują „Zooth?que“. Pradėjo genėti medžius. Žiemos kontempliacija. Man vėl apsuko galvą Liuksemburgo sodo palmės (*Autour d'une même place / l'ample palme ne se lasse...**), simetriškos, tobulos, dėžėse ant geležinio stovo. Nežemiški augalai... šeši coliai oro tarp tako ir jų... žemės.

* Stovėdama toje vietoje / didžiulė palmė nepavargsta (*pranc.*) – vert.

TREČIA DALIS: Kolekcijos



Indėnė moteris verpia ir supa lopšį
virvele pririšta prie jos kojos.
Už jos Frazas Boasas ir George'as Huntas
padeda komponuoti paveikslą.

Stebėdamas maskaradą nestovi vienoje vietoje

IGBŲ GENTIES POSAKIS

9. Gentiškumo ir modernumo istorijos

1984–1985 m. žiemą Niujorke daugelyje vietų galėjai pamatyti gentinius objektus. Šiame skyriuje aplankysime keletą iš jų, daugiausia dėmesio skirdami toms ekspozicijoms, kurios sukėlė daugiausia ginčų: didžiąją parodą Šiuolaikinio meno muziejuje (MOMA – *Museum of Modern Art*) *„Primityvizmas" XX a. mene: Gentiškumo ir modernumo giminingumas.* „Etnografinis esamasis laikas" šiame skyriuje – tai 1984-ųjų gruodžio pabaiga.

„Gentiški" objektai, surinkti Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje, buvo gauti iš įvairių vietų. Jie yra keliautojai – vieni atvyko iš Europos folkloro ir etnografijos muziejų, kiti – iš meno galerijų ir privačių kolekcijų. Į Šiuolaikinio meno muziejų jie keliavo pirmąja klase, kruopščiai supakuoti ir apdrausti didelėmis sumomis. Ankstesnės jų „gyvenimo" sąlygos nebuvo tokios prabangios: kai kurie iš jų buvo pavogti, kitus pusvelčiui „nupirko" kolonijų administratoriai, keliautojai, antropologai, misionieriai ar jūrininkai Afrikos uostuose. Šie nevakarietiški objektai iš pradžių buvo laikomi įdomybėmis, paskui – etnografiniais egzemplioriais, dar vėliau –

didžiais meno kūriniais. Jie pradėjo atsirasti Europos „blusų“ turguose po 1900 m. ir iš ten patekdavo į menininkų avangardistų studijas ir kolekcionierių butus. Kai kurie iš jų atsidūrė nešildomuose rūsiuose arba antropologinių muziejų „laboratorijose“, tuose pačiuose regionuose pagamintų objektų draugijoje. Kiti laikomi keistose apžiūros dėžėse, apšviesti ir aprūpinti etiketėmis. Dabar Vakarų 53-iojoje gatvėje jie susimaišė su europiečių meistrų – Picasso, Giacometti, Brancusi ir kitų kūriniais. Trimatė eskimų kaukė su dvylika rankų ir daugybe angų kabo šalia Joano Miro paveikslo, kuriame jis nutapė įvairiaspalves formas. Žmonės Niujorke žiūri į šiuos du objektus ir mato, kad jie panašūs.

Šie keliautojai skirtingose vietose pasakoja skirtingas istorijas, bet Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje pasakojama apie modernizmo ištakas. Apie 1910 m. Picasso ir jo kohorta staiga suprato, kad „primityvūs“ objektai iš tiesų yra įtaigus „menas“. Jie pradėjo šiuos objektus rinkti, imituoti ir patys buvo jų paveikti. Pačių šių menininkų kūriniams keistai būdingos nevakarietiškos formos, netgi jei jie nebuvo tiesiogiai jų paveikti. Modernumas ir primityvumas susisiekia vienas su kitu per šimtmečius ir kontinentus. Šiuolaikinio meno muziejuje pasakojama tikra istorija, nurodant konkrečius menininkus ir objektus, jų susitikimus konkrečiose studijose konkrečiu laiku. Fotografijos dokumentuoja reikšmingą nevakarietiškų artefaktų įtaką modernumo pionieriams. Šią istoriją apie konkrečius įvykius supa ir persmelkia kita – neapibrėžta santykių, susijusių su žodžiu *giminingumas*, alegorija. Šis žodis yra vienas iš giminystę įvardijančių terminų, reiškiantis gilesnį ir natūralesnį santykį nei paprastas panašumas ar gretimumas. Jis reiškia bendrą savybę ar esmę, jungiančią gentiškumą su modernumu. Meno Šeima susijungė, tapdama globaline, įvairialype, pasirengusia imtis naujo-

vių, ir nuostabiai vieninga, nes kiekvienas objektas, eksponuojamas Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje, atrodo modernus.

Paroda MOMA yra istoriška ir didaktiška. Ją papildo išsamus mokslinis katalogas, atspindintis skirtingus požiūrius į jos temą. Parodos organizatoriai Williamas Rubinas ir Kirkas Varnedoe išsamiai išaiškina, kokiomis prielaidomis buvo remtasi ją organizuojant (Rubin, 1984). Parodos, aiškiai iškeliančios į viešumą problemą arba, kitaip tariant, pasakojančios istorijas, yra naudingos; kad ir kokie būna jų trūkumai, jos kviečia ginčytis ir suteikia galimybę pasiūlyti kitas istorijas. Atsakydamas į aštriai fokusuotą istoriją, papasakotą Šiuolaikinio meno centre, vėliau pateiksiu kitokių gentiškumo ir modernumo istorijų. Tačiau tam, kad galėtume pamatyti šią istoriją tokią, kokia ji yra – specifinę, nesuderinamą su jokiomis kitomis istorijomis – reikia išsiaiškinti, ką reiškia universalizuojanti gimininguma alegorija.

Pasakodami šią alegoriją, Modernistinio meno šeimos istoriją, MOMA parodos organizatoriai nėra labai kategoriški. (Norint ją rimčiau pagrįsti, reikėtų atlikti kokios nors aiškios formos archetipinę ar struktūrinę analizę.) Alegorija veikiau įpinta pačioje parodos formoje, byloja iš įtaigios reklamos ir, nesutikusi pasipriešinimo, nepailstamai skelbia *Gentiškumo ir modernumo gimininguma*. Ši alegorija turi savo herojų, kurio virtuoziška kūryba – kaip skelbia parodos antraštė – gimininguesnė gentiškumui labiau nei bet kurio kito modernizmo pionieriaus darbai. Toks gimininguma – tai „matas, parodantis, kaip giliai Picasso perprato paveikius gentiškos skulptūros principus, ir atspindintis gilų jo paties dvasios artumą gentiškiems žmonėms“. Taigi modernizmas vaizduojamas kaip „paveikių principų“, transcenduojančių kultūrą, politiką ir istoriją ieškojimas. Po šiuo plačiu skėčiu gentiškumas yra modernus, o modernumas – įdomesnis, įvairesnis, žmogiškesnis.

Mintis apie gentiškumo ir modernumo giminingumą yra tokia įtikinanti (o MOMA ekspozicijoje, sugretinančioje gentiškus ir modernius objektus, jis toks akivaizdus), jog verta apžvelgti pagrindinius dalykus, kurie tokiai minčiai prieštarauja. Antropologai, seniai žinantys kultūrinės difuzijos ir nepriklausomo kultūros kūrimo priešpriešos problemą, nelinkę teikti ypatingos reikšmės panašumams tarp pasirinktų gentiškų ir modernių objektų. Visuotinai pripažintas lyginamosios antropologijos principas skelbia, jog kuo platesnį kultūrų spektrą pasirinksime, tuo didesnė tikimybė rasti tarp jų panašumų. MOMA parodoje demonstruojami be galo skirtingas kultūras reprezentuojantys eksponatai – joje pristatomos Afrikos, Okeanijos, Šiaurės Amerikos ir Arkties speigračio „gentinės" grupės[56]. Antrasis – „ribotų galimybių" – principas skelbia, jog nors išrandami ir labai skirtingi kultūros elementai, tačiau tai negali tęstis be galo. Pavyzdžiui, žmogaus kūną, kurio bruožai išdėstyti abipusiškai, kuriame yra dvi akys, keturios galūnės, pilvas, nugara ir t. t., galima parodyti ir stilizuoti įvairiais būdais, bet šių būdų skaičius ribotas[57]. Taigi nėra priežas-

[56] Terminą *gentinis* čia vartoju gana nenoriai. Jis reiškia tokią visuomenę (ir meną), kurios neįmanoma koherentiškai apibūdinti. Genties samprata – kuri yra labai bendra ir gali būti taikoma kalbant apie įvairiausius dalykus – tai veikiau Vakarų projekcija, atsiradusi iš administracinės būtinybės, o ne iš kokios nors esminės savybės ar bruožų grupės. Dabar šis terminas plačiai vartojamas vietoje žodžio *primityvus*: pavyzdžiui, sakoma nebe *primityvus*, o *gentiškas menas*. Tokią reikšmę turinti kategorija, kaip teigiama šiame esė, yra istoriškai ribotų vakarietiškų taksonomijų produktas. Nors terminas buvo „nuleistas iš viršaus", tačiau tam tikros nevakarietiškos grupės jį perėmė ir ėmė vartoti. Gentinis statusas daugeliu atvejų yra be galo svarbus strateginis tapatybės pagrindas. Tai, kaip šiame esė vartoju žodžius *gentis* ir *gentinis*, atspindi visuotinę jų vartojimo praktiką ir tuo pat metu parodo, kaip ji nuolat iškraipoma. Žr. Friedo (1975) ir Sturtevanto (1983) veikalus.

čių *a priori* tvirtinti, jog egzistuoja giminingumo įrodymų (išskyrus paprastą panašumą arba sutapimą), nes parodai galima surinkti tokius gentinius kūrinius, kurių „modernumas" tiesiog rėžtų akį. Būtų galima sukurti tokią pat įspūdingą parodą, kuri pademonstruotų akivaizdžius gentiškų ir modernių objektų skirtumus.

Dažniausiai sakoma, jog šiuos objektus jungia jų „konceptualumas" ir „abstraktumas" (nors analizuojant parodą, ir ypač jos katalogą, galima sudaryti ilgą ir labai nenuoseklų kitų jiems būdingų bendrų bruožų – tokių kaip „magiškumas", „rituališkumas", „ekologizmas", „natūralių" medžiagų panaudojimas ir t. t. – sąrašą). Iš tiesų gentiniai ir šiuolaikiniai artefaktai panašūs tik tuo, kad jiems *nebūdingas* tapybinis iliuzionizmas arba skulptūrinis natūralizmas, po Renesanso laikų įsigalėję Vakarų Europos mene. Abstraktumas ir konceptualumas, be abejo, labai būdingi nevakarietiško pasaulio meno bruožai. Tačiau tai, kad jis, kaip ir modernizmas, vengia tam tikrų natūralistinių projektų, dar nereiškia, kad jie yra kažkiek giminingi[58]. Juk „gentiškumas", kurį parodos rengėjai nutarė palyginti su moderniz-

[57] Į šiuos dalykus dėmesį atkreipė Williamas Sturtevantas kalbėdamas antropologų ir meno istorikų simpoziume, vykusiame Šiuolaikinio meno muziejuje Niujorke 1984 m. lapkričio 3 d.

[58] Leirisas (1953) siūlo vartoti tikslesnį terminą nei giminingumas. Kaip, – klausia Leirisas, – galime kalbėti apie Afrikos meną kaip apie vieną kategoriją? Jis įspėja mus apie galimą „pavojų nepakankamai įvertinti afrikiečių skulptūros įvairovės, nes mums sunkiau įžvelgti, kuo mums nepažįstamos kultūros ar objektai skiriasi vieni nuo kitų, nei tai, kuo jie skiriasi nuo mums įprastų objektų – žvelgdami į juos mes paprastai matome panašumų, nors iš tiesų jie panašūs tik tiek, kiek nepanašūs į mūsų kultūros objektus" (p. 35). Taigi kalbėdami apie afrikiečių skulptūrą turime užmerkti akis „turtingai šios skulptūros įvairovei, kad sutelktume dėmesį į tuos jos ypatumus, kurios ją daro *kitokią* nei paprastai būna mūsų skulptūra". Pagal šią logiką gentinio ir modernaus meno giminingumas yra optinė iliuzija, kuri svarbi kaip matas, parodantis, kiek *jie abu skiriasi* nuo meninių metodų, vyravusių Vakaruose nuo Renesanso iki XIX a. pabaigos.

mu, norėdami pademonstruoti juodviejų panašumą, pats savaime yra konstrukcija, sukurta tokio palyginimo tikslams. Labai natūralistiško stiliaus Ife'o ir Benino skulptūros neįtrauktos į „gentinių" objektų kategoriją ir eksponuojamos tarp labai neapibrėžtos „dvaro" visuomenių kategorijos (kuriai visgi nebuvo priskirtos didelės vadystės) objektų. Be to, prieškolumbiniai kūriniai, nors ir buvo įtraukti į katalogą, parodoje beveik neeksponuojami. Būtų galima iškelti ir daugiau tokių klausimų – kaip atsitiko, kad parodoje eksponuojami tik „moderniai" atrodantys gentiniai objektai? Kokiais kriterijais remiantis vienokie objektai buvo atrinkti parodai, o kitokie – ne? Kodėl, pavyzdžiui, joje palyginus tiek nedaug „negrynų" objektų, sukurtų iš nuolaužų, likusių po kontaktų su kolonijine kultūra? Ir apskritai, kodėl parodoje grynoms, abstrakčioms formos akivaizdžiai teikiama pirmenybė neapdirbtų, neišdailintų kūrinių atžvilgiu?

Parodos salė „Gimiringumas" matome intriguojantį, bet be galo problemišką bandymą apjungti ir derinti objektus pagal formalius požymius. Trumpas įvadinis tekstas prasideda deramai: „Salėje GIMININGUMAS pristatoma grupė gentinių objektų, nusipelnančių dėmesio tuo, jog atrodo įdomūs šiuolaikiniam skoniui." Iš esmės tai viskas, ką galima pasakyti apie šioje salėje surinktus objektus. Tačiau parodos sumanytojai tęsia: „Suporuoti modernūs ir gentiniai objektai parodo, jog tiek moderniajam, tiek gentiniam menui būdingas bendras vardiklis, nors jie nedaro vienas kitam tiesioginės įtakos." Pasakymas *bendras vardiklis* reiškia, jog modernųjį ir gentinį meną sieja ne tik intriguojantis panašumas, bet ir kažkokios svarbesnės savybės. Ką tai galėtų reikšti? Šis įvadinis tekstas, skaitant ištisai, simboliškai atspindi visą MOMA sumanymą. Jo teiginiai, labai siaurai apibrėžiantys parodos akiratį (dėmesys kreipiamas tik į moder-

nistinį primityvizmą, o gentinis gyvenimas ignoruojamas), tuo pat metu implikuoja, jog joje atsispindi kažkas daugiau. Pati gimininguma samprata yra labai plati ir „neišranki", kaip ir tikėjimas universaliais žmogiškaisiais pajėgumais, atgijęs susidūrus modernumui ir gentiškumui, arba žmogaus proto ekspansyvumu – sveiku modernios sąmonės gebėjimu kvestionuoti savo pačios ribas ir užmegzti kontaktą su kitybe[59].

Tačiau šioje parodos ir jai skirtoje katalogo dalyje smarkiausiai išryškinama viena nerimą kelianti modernizmo savybė: jo polinkis pasisavinti arba gelbėti kitokybę, konstruoti nevakarietišką meną pagal savo įsivaizdavimą, atskleisti universalius, istorijai nepavaldžius „žmogiškus" gebėjimus. Pats panašumo ieškojimas reikalauja sugretinimo, nes netgi jei apibrėždami savo uždavinį apsiribosime „modernaus primityvizmo" tyrimu, kodėl negalėtume geriau pažinti ir Picasso arba Ernsto kūrybos procesų, analizuodami skirtumus, kurie skiria jų kūrinius nuo gentinio meno modelių, arba nagrinėdami, kokiais keliais eidami jie atitolo nuo nevakarietiškų formų, kada ir į kokią pusę pasuko?[60] Į šią proceso pusę parodoje dėmesys neatkreiptas. Koks požiūris dominuoja parodoje daugiau nei akivaizdžiai parodo du sugretinti „gimininginiai" objektai, pavaizduoti ant katalogo viršelio, Picasso *Mergaitė prieš veidrodį* (1932) ir kvakiutlų genties puskaukė (gana retai sutinkamas Šiaurės Vakarų pa-

[59] Žr., pavyzdžiui, Rubino veikalą, kuriame jis aptaria mitines universalijas, atsispindinčias ir Picasso paveiksluose, ir Šiaurės Vakarų pakrantės indėnų kaukėse (Rubin, 1984, 328–330). Savo knygoje jis pateikia ir Kirko Varnedoe nuomonę – pastarasis modernistinį primityvizmą susiejo su racionaliu, mokslininiu tyrinėjimu (Rubin, 1984, 201–203, 652–653).

[60] Šiuo klausimu pasisakė Cliffordas Geertzas kalbėdamas Šiuolaikinio meno muziejaus simpoziume, vykusiame 1984 m. lapkričio 3 d.

krantės čiabuvių dirbinys). Šio sugretinimo tikslas – tiesiog sukurti panašumo efektą (iš tiesų šį efektą sukuria pasirinktas fotoaparato objektyvo kampas). Aptariamoje parodoje universalus pranešimas – „Gentiškumo ir modernumo gimininguma" – kuriamas kruopščiai parenkant ir išlaikant specifinį žiūros tašką.

Pasitelkiant giminingumo – giminystės alegorijos – sampratą siekiama svarbaus ir iškilaus tikslo. Apie giminingumą MOMA visada kalbama tik modernizmui būdingomis kategorijomis. Didieji modernizmo „pionieriai" (taip pat ir jų muziejai) vaizduojami kaip drąsuoliai, kurie stengiasi suteikti anksčiau paniekintiems gentiniams „fetišams" arba grynai etnografiniams „eksponatams" aukštojo meno statusą ir tai darydami atranda naujas jų („mūsų") kūrybiško potencialo dimensijas. Paroda mus vis patikina, jog menas geba peržengti savo kultūrinio ir istorinio konteksto ribas (Rubin, 1984: x, 73). Rašydamas savąjį straipsnį katalogui, Rubinas labiausiai domisi pirminių išraiškos būdų atkūrimu, o Varnedoe daugiausia kalba apie racionalų, į priekį žvelgiantį intelektą (kurį jis supriešina su nesveiku primityvizmu – iracionaliu ir eskapistiniu). Abu jie šlovina kilniąją modernizmo dvasią, išskleidusią savo sparnus virš viso pasaulio, bet nepripažįstančią – kaip pamatysime – Trečiojo Pasaulio modernizmų.

Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje šiuolaikinis primityvizmas – Vakarų reikalas. Tai, kaip teigia Varnedoe apibendrinančiame antrojo katalogo tomo paskutiniame sakinyje, „revoliucijos procesas, kuris prasideda ir baigiasi modernioje kultūroje, ir todėl – o ne nepaisant to – gali nuolatos plėsti ir gilinti mūsų kontaktus su tuo, kas mums tolima, kas nuo mūsų skiriasi, kas mums nuolatos gresia, meta iššūkį ir kas transformuoja mūsų „aš" supratimą" (Rubin, 1984: 682). Skeptiškai nusitei-

Giminingumo kūrimas
(a) Pablo Picasso „Mergaitė prieš veidrodį“, 1932 (fragmentas)
(b) Kvakiutlių genties kaukė
(c) Picasso „Mergaitė prieš veidrodį“
Picasso paveikslo fragmentas ir kvakiutlių genties kaukė buvo sugretintos ant katalogo *Primityvizmas XX a. mene: genetiškumas ir modernumas* I-ojo tomo viršelio.

kusiam skaitytojui kyla abejonių, ar šiuolaikinis primityvizmas, eksponuojamas MOMA, gali kelti grėsmę ar mesti iššūkį šiandien jau visiškai institucionalizuotai estetinių (ir rinkos) vertybių sistemai, bet tai, kad tokia įspūdinga paroda, aprėpianti visą žemės rutulį, baigiasi žodžiu „aš" – teisinga ir tam tikra prasme netgi būtina.

Nors tai ir nebuvo planuota, išsamus parodos katalogas akivaizdžiai parodė, jog šiuolaikinis Rorschacho „primityvumo" testas nekoherentiškas. Katalogas išsamiai aptaria viską, kas susiję su parodos tema – Roberto Goldwaterio formalizmą, transformuojančią (pasak Rubino) Picasso „magiją", mistinį Lévy Bruhlio *mentalité primitive* (kuris paveikė ištisą šiuolaikinių menininkų ir rašytojų kartą), Lévi-Strausso *pensée sauvage* (padariusį įtaką „sisteminiam menui" ir minimalistų kibernetiniam binarizmui), Dubuffeto susižavėjimą psichinių ligonių ir vaikų kūryba, racionalaus, Apšvietos žmogaus Gauguino paveikslų prasmę, žaismingą Picasso eksperimentavimą, Jameso Turrello naują „mokslišką" dvasią (pastarieji trys susilaukė Varnedoe'o pagyrimo, bet buvo sukritikuoti Rosalindos Krauss, kuriai labiau patinka Bataille'io dekapitacija, *bassesse* ir kūno deformavimas[61]), kelią nuo fetišo prie ikonos ir atgal, aborigenų tapybą ant žievės (Klee), masyvius prieškolumbinius monumentus (Henry Moore), besvores eskimų kaukes ir Stounhendžą. Nepaisant to, jam taip ir nepavyksta nurodyti nė vienos bendros esmingos savybės, jungiančios gentinį ir šiuolaikinį pasaulį, kuri įgalintų kalbėti apie jų giminingumą; iš katalogo aiškėja, jog nėra netgi

[61] Krauss ir Varnedoe tamsiosios ir šviesiosios primityvizmo versijos – tai labiausiai nesutampančios kataloge išreikštos nuomonės. Krauss svarbiausias tikslas yra sugriauti dominuojančias europietiškąsias galios ir subjektyvumo formas, o Varnedoe siekia išplėsti jų veikimo sferą, jas kvestionuoti ir atnaujinti.

vieningo modernistinio požiūrio į primityvumą. Iš tiesų katalogas pademonstruoja visai ką kitką nei ketinta – tai šiuolaikinių Vakarų galia ir nerimastingas troškimas kolekcionuoti pasaulį.

Atidėjus į šalį giminingumo kategoriją, mums lieka „faktinė", siaurai fokusuota istorija – apie tai, kaip Picasso ir jo karta atrado primityvųjį meną. Kyla pagunda tarti, jog šioje parodoje skyrius „Istorija", kad ir koks netobulas, yra moksliškiausias, vienintelis, iš kurio galima sužinoti ką nors tikra, palyginus su kuriuo visi kiti skyriai tik įtaigiai perteikia sumanytojų įspūdžius. Be jokios abejonės, ši istorija buvo sukurta atlikus daugybę mokslinių tyrimų pagal geriausias *Kunstgeschichte* mokyklos tradicijas. Buvo išsklaidyta daug mitų, nustatyti svarbūs faktai (kokia kaukė ir kada atsirado studijoje, kam priklausė ta studija); gentinių tradicijų poveikis šiuolaikiniam – Europos, Anglijos ir Amerikos menui aptartas kur kas išsamiau nei anksčiau, parodytas, jog jis buvo toli gražu ne paviršutiniškas. Katalogas turi tą privalumą, jog pateikia daug straipsnių, kurie atšaldo pakilią parodos nuotaiką: šiuo požiūriu ypač vertinga Krauss esė, Christiano Feesto, Philippe'o Peltier ir Jeano Louiso Paudrato straipsniai – pastarasis labai išsamiai nušviečia tas imperializmui garbės nedarančias aplinkybes, kurios įgalino šiuolaikinius menininkus „atrasti" gentinius objektus kolonializmo apogėjaus laikais.

Tačiau nors ir praleidome MOMA „Giminingumo" salę ir sutelkėme dėmesį į „rimtąją" istorinę parodos dalį, vis tiek iškyla nauji kritiški klausimai. Kas lieka už ekrano, taip siaurai sufokusavus istoriją? Ar šis faktų kupinas naratyvas ilgainiui nepradeda alegoriškai byloti apie giminingumą, nes yra sumany-

tas kaip pasakojimas apie kūrybišką genijų, kuris suvokia ir pripažįsta gentinių kūrinių didybę, atrasdamas bendrus meninio „įkvėpimo principus"? Ar galima tą pasakojimą apie kultūrų susitikimą suformuluoti kitaip? Verta pavargti ir remiantis parodoje sukaupta medžiaga pabandyti sukonstruoti kitą pasakojimą – ne gelbėjimo ir atradimo, o reklasifikacijos istoriją. Ši kita istorija teigia, jog „menas" yra ne universalija, o kintanti Vakarų kultūros kategorija. Faktas, kad per gana trumpą laiką, per keletą dešimtmečių didelė klasė nevakarietiškų artefaktų buvo apibrėžta kaip menas, reiškia, jog įvyko taksonominis poslinkis, kurį reikia ne pašlovinti, o kritiškai išnagrinėti istoriniu požiūriu. Tai, kad tokia kilni globalinio masto meno kategorija buvo sukonstruota kaip tik tada, kai dauguma planetos gentinių žmonių buvo patekę politiškai, ekonomiškai ir religiškai dominuojančios Europos įtakon, negali būti nereikšminga. Bet MOMA parodoje nėra salės, kurioje būtų pasakojama apie tokius sudėtingus dalykus. Žinoma, tai, kad modernistai pasisavino gentinius dirbinius priskyrę juos meno kategorijai, nereiškia, jog jie tiesiog buvo imperialistai. Modernistinis projektas buvo labai kritiškas kolonialistinių ir evoliucionistinių prielaidų atžvilgiu. Nors, kaip matysime, gentinio meno buvo „ieškoma" kaip tik vakarietiškų valstybių kolonijų ribose, o pamatinė jo „atradimo" logika rėmėsi tokiomis pat Vakarų hegemonijos prielaidomis, kaip ir kolonializmas ar neokolonializmas.

Picasso, Légeras, Apollinaire'as ir kiti menininkai įžvelgė pirmapradę, „magišką" Afrikos skulptūrų galią tuo metu, kai pradėjo plisti *négrophilie,* kai susidarė palankios sąlygos į Europos sceną įsiveržti kitoms vaizduotę jaudrinančioms juodaodžių figūroms: džiazo muzikantams, boksininkams (Al Brownas), *sauvage* Josephine Baker. Jei istoriją apie Afrikos „meno" pripaži-

nimą modernistų sluoksniuose būtų pabandyta pasakoti platesniame kontekste, būtų iškilę dviprasmiški ir trikdantys klausimai, susiję su nevakarietiškų „kitų" estetiniu pasisavinimu, rasių, lyčių bei galios santykiais. Dėl parodoje pasirinkto siauro fokuso, tokios istorijos MOMA beveik negirdėti. Jos gija trumpam šmėsteli tik mažame skyriuje, skirtame „La création du monde"* – afrikiečių kosmogonijai, kurią 1923 m. inscenizavo Légeras, Cendrarsas ir Milhaud, ir plataus užmojo, bet gana nekritiškame Lauros Rosenstock katalogo straipsnyje šia tema. Apskritai jaučiasi, jog parodoje dedamos didelės pastangos, kad lankytojas prieitų išvados – visas šis susižavėjimas *negre* dirbiniais, afrikiečių meno „magija" neturi nieko bendra su rase. Šioje fokusuotoje istorijoje nėra jokio reikšmingesnio saito tarp meno ir koduotos juodaodžių kūnų – baltųjų akims vitališkų, ritmingų, magiškų, kupinų erotinių galių ir t. t. – percepcijos. Čia reprezentuojamam modernizmui rūpi tik menininko išradingumas, pozityvi kategorija, kurią reikia skirti nuo negatyvaus primityvizmo, susijusio su iracionalumu, laukiniškumu, menkavertiškumu, bėgimu nuo civilizacijos.

Pasirinkus kitokį pasakojimo istorinį akiratį, Josephine'os Baker fotografija galėtų atsidurti šalia Afrikos statulėlių, kurios žavėjo Paryžiaus avangardistus antrajame ir trečiajame dešimtmetyje, tačiau MOMA pasakojamoje istorijoje toks sugretinimas būtų neįmanomas, nes jis atskleistų kitokius panašumus, ne tuos, kurie reikalingi kurti didžiojo meno kategoriją. Juodaodžių kūnas trečiojo dešimtmečio Paryžiuje buvo ideologinis artefaktas. Pasitelkus tam tikras technikas, archainė Afrika (kuri atėjo į Paryžių per ateitį – tai yra per

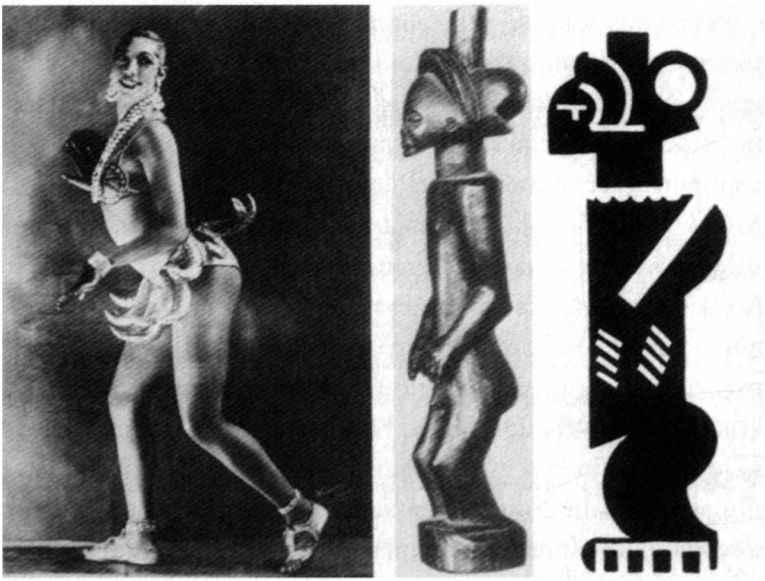
* pasaulio kūrimas (*pranc.*) – vert.

Ameriką) buvo apgaubta seksualumo, lytiškumo ir „magiškumo“ skraiste. Standartinės „La Bakaire“ pozos, kaip ir Légero kompozicijos bei kostiumai, suteikdavo atpažįstamo „afrikietiškumo“ – nuogos formos, išryškinančios dubenį ir sėdmenis, segmentų stilizavimas, sudarantis keistai mechaniško vitališkumo įspūdį. Jei tarp figūrų, kurios Vakarų Penkiasdešimt trečiojoje gatvėje buvo priskirtos meno sferai, būtų eksponuojamas ir tokią ideologinę potekstę turintis Josephine'os Baker kūno atvaizdas, kitokią reikšmę įgautų šiuolaikinis primityvizmas, kitaip reikėtų analizuoti *nègre* ir *l'art nègre* kategoriją ir kitaip pažvelgti į „skonį“, kuris toli gražu nebuvo tik dekoracija, kurios fone pirmaisiais amžiaus dešimtmečiais buvo atrastas gentinis menas[62].

[62] Apie *négrophilie* žr. Laude veikalą (1968); apie paralelines tendencijas literatūroje žr. Blachère (1981) ir Levino (1984) veikalus. Europos avangardistai atrado „nègre“ dalykus besidomėdami įsivaizduojama Amerika, kilnių laukinių šalimi, atstovaujančia tuo pat metu ir žmonijos praeitį, ir jos ateitį – tobulu primityvumo ir modernumo įsikūnijimu. Pavyzdžiui, džiazas buvo siejamas su pirmykščiais gaivalais (laukiniškumu, erotine aistra) ir technologijomis (mechaniškas šepetėliais mušamų būgnų ritmas, blyksintis saksofonas). Le Corbusier irgi reagavo tipiškai: „Idiotiškame varjete renginyje Josephine Baker dainavo „Baby“ taip įtaigiai ir su tokiu dramatišku jausmingumu, kad aš susijaudinau iki ašarų. Ši Amerikos negrų muzika turi tokį didžiulį lyrinio „šiuolaikiškumo“ užtaisą, kad aš joje įžvelgiau naujoviškos muzikos užuomazgas: muzikos, kuri galėtų tapti naujos epochos išraiška ir taip pat savo europietiškomis ištakomis laikyti akmens amžių – panašiai kaip buvo ir naujosios architektūros atveju“ (cituojama iš Jencks, 1973: 102). Le Corbusier manymu, kaip modernistinio įkvėpimo šaltinis Josephine Baker prilygo tik monumentalūs, beveik egiptietiški, betoniniai grūdų elevatoriai, stūksantys virš Amerikos lygumų, kuriuos pastatė bevardžiai „primityvūs“ inžinieriai (Banham, 1986: 16). Implicitinis istorinis naratyvas yra XX a. literatūros ir meno bruožas, nes išganytojiškas modernizmas nuolatos ieško ir „atranda“ primityvumą, kuris gali įteisinti ir įprasminti jo paties atsiradimą.

Pasirinkus tokį akiratį, menas būtų traktuojamas kaip tam tikrame istoriniame kontekste ir tam tikrų galios santykių sąlygomis apibrėžta kategorija, kuri buvo kitaip permąstyta, pakitus istoriniam kontekstui ir galios santykiams. Žvelgiant tokiu kampu ir interpretuojant kiek kitaip nei tikisi jos sumanytojai, MOMA paroda dokumentuoja *taksonominį* faktą: nevakarietiškų objektų ir „aukštojo" meno statusas iš esmės pasikeitė, ir šios kategorijos nėra nei amžinos, nei transcendentinės. Gentiniai objektai vertinami ir interpretuojami šiuolaikinėje „objektų sistemoje", kurioje vieniems dalykams vertė priskiriama, o iš kitų – atimama (Baudrillard, 1968). Šiuolaikinis primityvizmas su jo pretenzijomis į gilesnį žmogaus supratimą ir platesnį estetinį akiratį atsirado ir vystėsi kartu su gentinio meno rinka ir meninio bei kultūrinio autentiškumo apibrėžimais, kuriais dabar vis dažniau abejojama.

Nuo 1900 m. nevakarietiški objektai paprastai buvo priskiriami arba primityvaus meno, arba etnografinių eksponatų kategorijai. Prieš modernistinę revoliuciją, siejamą su Picasso, ir prieš kultūrinės antropologijos atsiradimą, siejamą su Boaso ir Malinowskio veikla (abu šie įvykiai sutapo), tokie objektai buvo įvardinami įvairiai – kaip senienos, egzotiškos įdomybės, orientalijos, pirmykščio žmogaus kūrybos liekanos ir pan. Susiformavus XX a. modernizmui ir antropologijai, figūros, anksčiau vadintos „fetišais" (paimkime tik vieną objektų klasę) tapo „skulptūromis" arba „materialinės kultūros" kūriniais. Estetikos ir antropologijos sferų atskyrimas netrukus buvo įtvirtintas instituciškai. Meno galerijose nevakarietiški objektai buvo eksponuojami atsižvelgiant į jų formalias ir estetines savybes; etnografiniuose muziejuose jie buvo reprezentuojami jų „kultūriniame" kontekste. Pastarojoje erdvėje Afrikos statulėlė buvo



Giminingumai, neparodyti MOMA parodoje „Primityvizmas“. 1. Kūnai.
a) Josephine Baker žymiąja poza. Paryžius, apie 1929 m.
b) Medinės figūros (čokvių gentis, Angola)
c) Fernandas Légeras, kostiumo baletui „Pasaulio kūrimas“ dizainas.

ritualinis objektas, priklausantis atskirai grupei; ji buvo eksponuojama taip, kad būtų aišku, kaip ji naudojama, kokia jos simbolinė reikšmė ir kokią funkciją ji atlieka. Institucionalizuotas estetinio ir antropologinio diskurso skyrimas susiformavo tuo periodu, kurį dokumentuoja paroda MOMA: tada, kai buvo atrasti du vienas kitą papildę dalykai – primityvus „menas“ ir antropologinė „kultūros“ koncepcija (Williams, 1966)[63]. Nors

[63] Kaip parodė mano apžvalga, XX a. šios idėjos persigrupavo tarpkultūrinėje sferoje, tuo pat metu išsaugodamos savo senąjį etinį ir politinį užtaisą. Žr. 10 ir 2 skyrių.

iš pat pradžių (ir iki šiolei) tarp dviejų sričių vyko reguliarus susisiekimas, parodoje jų skyrimas nekvestionuojamas. MOMA traktuoja gentinius objektus kaip meną, o tai reiškia, jog pirminis kultūrinis kontekstas ignoruojamas. Analizuoti kontekstą, kaip mums aiškiai pasakoma prie įėjimo į parodą, tai antropologų reikalas. Norint teisingai estetiniu požiūriu įvertinti ir analizuoti meno kūrinius, kultūrinis fonas nėra esminis dalykas: tikrąjį meną, šedevrą atpažinsi visuomet[64]. Patys modernizmo pionieriai apie šių objektų etnografinę reikšmę mažai tenusimanė arba iš viso nieko nežinojo. Tai, ką žinoti pakako Picasso, pakanka ir MOMA. Kultūrinio konteksto neišmanymas netgi laikomas vos ne būtina meninio vertinimo prielaida. Šioje objektų sistemoje gentinis kūrinys yra išplėštas iš aplinkos, kad galėtų laisvai cirkuliuoti kitame, meno pasaulyje – kuris susideda iš muziejų, rinkos ir žinovų bendrijos.

Nuo pat modernizmo ir kultūrinės antropologijos kūdikystės nevakarietiški objektai buvo „įkurdinti" arba meno, arba antropologijos diskursuose ir institucijose. Abi sritys viena kitą ginčijo ir rėmė, vaisingai konkuruodamos dėl teisės kontekstualizuoti ir reprezentuoti šiuos objektus. Kaip matysime, estetikos ir antropologijos opozicija yra sisteminė, suponuojanti požiūrių į „gentiškumą" visumą. Abu diskursai pripažįsta, jog egzistuoja primityvus pasaulis, kurį reikia saugoti, gelbėti ir reprezentuoti. Tiek konstruojant autentiškus, „tradicinius" pa-

[64] Apie pripažinimą šedevrais žr. drąsius Rubino (1984: 20–21) teiginius. Rašydamas apie gentinį ir šiuolaikinį meną jis linkęs reikšti tokias nuomones: „Sprendimai, kuriuos genijus daro vaizduojamųjų menų srityje, iš esmės yra instinktyvūs" (p. 78, prierašas 80). Bandydamas parengti autonomišką erdvę estetiniam teismui Rubinas atkakliai siekia atmesti antropologams (kurie mano, jog kūriniai ir gentinis menas yra kolektyvinės gamybos vaisius) tariamai būdingus požiūrius.

saulius, tiek vertinant jų produktus amžinos „meno“ kategorijos skale, tikra, kūrybiška gentinių kultūrų ir menininkų egzistencija lieka nepastebėta.

Atsidūręs Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje niekada nepasakytum, jog geras gentinis menas kuriamas devintajame dešimtmetyje. Nevakarietiški objektai arba dunkso praeities ūkuose (panašiuose į tą miglą, kuria Afrikos ir Okeanijos objektus Municipaliniame muziejuje Rokfelerio centro priestate apgaubia etiketė „XIX–XX a.“), arba yra pakibę grynai konceptualioje erdvėje, kuriai būdingos „primityvios“ savybės: magiškumas, ritualizmas, artimumas gamtai, mitiniai arba kosmologiniai tikslai (žr. Rubin, 1984: 10, 661–689). Gentiškumą arba primityvumą priskiriant nykstančiai praeičiai arba užistoriškai, konceptualiai dabarčiai, modernistiniame vertinime atgimsta įprastos etnografinės kategorijos.

Apsilankę Amerikos gamtos istorijos muziejaus salėje „Ramiojo vandenyno salų gyventojai“, pamatysime tokią pat struktūrą. Ši nauja nuolatinė salė – tai tobulai išblizginta antropologinė regykla, galutinė nevakarietiškų objektų buveinė. Vienąme iš straipsnių muziejaus leidinyje *Rotunda* (1984 m. gruodžio numeryje) randame tokius žodžius:

> Margaret Mead kartą įvardino Ramiojo vandenyno salas kaip „pasaulį, kuris kadaise buvo, ir kurio dabar jau nebėra“. Prieš mirtį 1978 m. ji pritarė projektui įrengti salę „Ramiojo vandenyno salų gyventojai“ (p. 1).

Mums siūloma pasigėrėti lobiais, išgelbėtais nuo naikintojos istorijos, nykstančio pasaulio liekanomis. Renginio lankytojams (ypač *dabartinių* Ramiojo vandenyno salų kultūrų atstovams) gali pasirodyti, jog „pasaulį, kurio jau nebėra" geriau parodo du žavingi stendai šalia salės. Tai pasenusios antropologijos pasaulis. Čia galima rasti tvarkingai atspausdintą puslapį iš Mead užrašų apie karštus ginčus sukėlusį tyrimą Samoa saloje, lauko tyrėjos fotografiją, kurioje matyti, kaip „glaudžiai" ji bendrauja su melaneziečiais (ant nugaros neša vaiką), dėžutę ryškiaspalvių apskritimų ir trikampių, naudotų psichologiniams testams, Mead skyrelio *Redbook* kopiją. „Ramiojo vandenyno salų" salėje artefaktai, turintys pakitimų ir sinkretiškumo žymę, patalpinti nuošaliai, mažoje ekspozicijoje, pavadintoje „Kultūrų kontaktai". Atkreiptas dėmesys, jog Vakarų įtaka pradėjo smarkiai veikti Ramiojo vandenyno salų kultūras nuo XVIII a. Tačiau niekur kitur didžiulėje salėje nepamatysime šio poveikio ženklų, nepaisant fakto, kad daugelis objektų buvo pagaminti per pastarųjų 150 metų laikotarpį, nuolatinio kontakto su vakariečiais sąlygomis, ir nepaisant to, kad muziejaus etnografiniai paaiškinimai grindžiami gana naujais Ramiojo vandenyno salų kultūrų tyrimų duomenimis. Istoriniai kontaktai ir „priemaišos", nors jos irgi yra etnografinių tyrimų dalis – ir reiškia jog visuomenė yra gyva, o ne mirusi – ekspozicijoje sąmoningai ignoruojamos.

Labai iškalbingas laikų vartojimas sudarant salės eksponatų aiškinamąsias antraštes. Šiuolaikinė spalvota *kava* ceremonijos Samoa fotografija komentuojama taip: „STATUSAS ir RANGAS buvo (*sic*) svarbūs Samoa visuomenės elementai." Toks teiginys pasirodys keistas kiekvienam, kuris žino, kokią didelę reikšmę šie elementai turi ir šiandien. Kitoje salės vietoje nespalvota aruntų genties moters su vaiku fotografija, kurią

apie 1900 m. padarė etnografai Spenceris ir Gillenas, komentuojama vartojant esamąjį laiką – girdi, aborigenai visuomet gyvenę mitiniame laike. Galima pateikti dar daug tokio nenuoseklaus laikų vartojimo pavyzdžių: seni Sepikų kultūros objektai komentuojami esamuoju laiku, šiuolaikinės trobriandiečių fotografijos – būtuoju ir t. t.

Problema ne vien ta, kad pateikiamas iškreiptas samoiečių *kava* ritualo ir ranginės visuomenės paveikslas, ar kad iš „Ramiojo vandenyno salų gyventojų" salės beveik visiškai „išsluota" istorija. (Nė vienas *kava* ceremonijoje dalyvaujantis samoietis nemūvi rankinio laikrodžio; trobriandiečių veido piešiniai parodyti neinformuojant, kad jie padaryti kriketo rungtynėms.) Be tokių prezentacijos tikslumo klausimų dar iškyla ir sistemingo ideologinio kodavimo problema. Akivaizdu, jog toks laiko „paskirstymas", kai „gentiniai" žmonės „apgyvendinami" neistoriškame laike, o istorinis atitenka mums, akivaizdžiai tendencingas ir jau nebeatrodo įtikinantis (Fabian, 1983). Pripažinus tai, abejonės šešėlis krinta ir ant nykstančio gentinio pasaulio, kuris buvo išgelbėtas, tapo vertingas ir reikšmingas kaip etnografinė „kultūra" arba primityvus/šiuolaikinis „menas", paveikslo. Juk tokioje laikinėje sąrangoje iš pradžių visuomet vyksta tikras ir originalus gentinis gyvenimas, ir tik paskui ateina gelbėtojas – viskas kaip puikiai žinomoje istorijoje apie mirtį ir atpirkimą. Pasak šios plačiai paplitusios alegorijos, nevakarietiškas pasaulis visuomet nyksta ir yra veikiamas modernizacijos – panašiai kaip Walterio Benjamino modernumo alegorijoje, kur gentinis pasaulis vaizduojamas kaip griuvėsiai (Benjamin, 1977). „Ramiojo vandenyno salų gyventojų" salėje arba Municipaliniame muziejuje tikrasis gentinių žmonių dabarties gyvenimas ir nauji kultūros elementai – „priemaišos" – užtu-

šuojami vardan kultūrinio ir meninio „autentiškumo“. Panašiai yra ir MOMA pasakojamos istorijos atveju – gentinis menas kuriamas tik praeityje. Jo objektų, atsidūrusių „blusų“ turguose ar XX a. Europos muziejuose, likimas buvo aiškus – jie turėjo būti estetiškai išganyti, įgauti naują vertę kilniaširdiško modernizmo objektų sistemoje.

Tai, kad gentiniam menui, kaip ir „kiekvienam didžiam menui būdingas gebėjimas... parodyti žmogaus atvaizdus, kurie peržengia atskiro žmogaus egzistencijos ir savo kūrėjų laiko ribas“ (Rubin, 1984: 73) – kurį, kovodamas už jo pripažinimą, siekia parodyti MOMA – laikoma savaime suprantamu dalyku kitame gentinių keliautojų prieglobstyje: Afrikos meno centre Manhetene, Rytų šešiasdešimt aštuntojoje gatvėje. Parodos administratorė Susan Vogel inauguracinės parodos „Afrikos šedevrai iš Žmogaus muziejaus“ katalogo pratarmėje tvirtina, jog „estetikos-antropologijos ginčas“ baigėsi priėjus vieningą išvadą. Dabar plačiai pripažįstama, jog „etnografinius eksponatus“ galima atskirti nuo „meno kūrinių“, ir kad pastarojoje kategorijoje galima atrasti ribotą skaičių „šedevrų“. Vogel teisingai pastebi, jog gentinių objektų priskyrimą vienai ar kitai kategorijai nulemia vakariečių skonio pokyčiai. Pavyzdžiui, remiantis Franciso Bacono, Lucaso Samaraso ir kitų autoritetų veikalais „[afrikietiškus] dirbinius galima parodyti ir kaip grubius bei bjaurius, ir kaip lyriškus bei subtilius“ (Vogel, 1985: 11). Tačiau kai „etnografiniams eksponatams“ pripažįstamas meno statusas, tai jie ir yra menas. Taigi parinkdamas parodai objektus, Centras rėmėsi vien tik estetiniais kriterijais. Žymioji jo afiša patikina,

kad šių objektų gebėjimas „išsivaduoti iš laiko ir vietos pančių, byloti į mus per laiką ir kultūras... suteikia jiems vietą tarp didžiausių žmonijos pasiekimų. Čia žvelgiame į juos kaip į meno kūrinius, kaip į jų kūrėjų didybės testamentą".

Sunku būtų aiškiau suformuluoti vienos iš „estetikos ir antropologijos ginčo" (arba, veikiau, *sistemos*) pusių požiūrį. Kita (antropologinė) pusė kitame miesto gale, „Ramiojo vandenyno salų gyventojų" salėje pristato veikiau kolektyvinės nei individualios veiklos vaisius – „kultūros" kūrinius. Tačiau šis instituciškai įtvirtintas poliškumas įgalina diskursų susipynimą. Mokslą galima estetizuoti, o meną – suantropologinti. Ir iš tiesų, „Ramiojo vandenyno salų gyventojų" salės etnografinė ekspozicija vis labiau primena meninę parodą. Objektai eksponuojami taip, kad būtų išryškintos jų formaliosios savybės. Jie apgaubti šviesos, pakibę erdvėje – tokį efektą sukuria sumanus organinio stiklo panaudojimas. (Lankytoją apstulbina nepaprastai keista maža figūrėlė iš Okeanijos, „patupdyta" ant trikojo, permatomo strypo.) Nors šiems meniškai eksponuojamiems artefaktams ir sudaryti moksliniai komentarai, jau atsisakoma seno funkcionalistinio įpročio ir beveik nebebandoma pateikti integruoto konkrečios visuomeninės ar kultūrinės erdvės paveikslo. Užrašai ant aštuonių stendų, skirtų Australijos aborigenų visuomenei, skamba beveik dadaistiškai (pacituosiu visus iš eilės): „CEREMONIJA, DVASIOS FIGŪRA, BURTININKAI IR KERĖTOJAI, SAKRALINIS MENAS, ŽEBERKLININKAI, AKMENS KIRVIAI IR PEILIAI, MOTERYS, BUMERANGAI". Kitose salės vietose kultūros objektai kontekstualizuojami naujame, kibernetiniame, antropologiniame diskurse. Pavyzdžiui, užrašas ant etiketės prie fleitų ir styginių instrumentų stendo skelbia: MUZIKA – tai organizuoto garso sistema žmogaus (sic) akustinėje aplinkoje"; už poros žings-

nių aptinkame tokį paaiškinimą: „KOMUNIKACIJA yra svarbi organizuoto garso funkcija".

Antropologinėje salėje „Ramiojo vandenyno salų gyventojai" eksponuojami nevakarietiški objektai vertingi pirmiausia moksliniu požiūriu. Be to, jie dar ir estetiški[65]. Tuo tarpu Afrikos meno centre artefaktai pirmiausia įvardijami kaip „šedevrai", o jų kūrėjai – kaip iškilūs menininkai. Čia vyrauja mokovų diskursas. Tačiau kai MOMA pristatoma meno istorija tampa dogma, atsiranda galimybė sugrąžinti ir kooptuoti etnografinį diskursą. Afrikos meno centre aptariami ne tik gentiniai eksponuojamų objektų kontekstai ir jų funkcijos, bet ir pristatomos ir individualios jų istorijos. Galutinai priskirti šedevrų sferai Afrikos objektai išvengia miglotų, neistoriškų „gentiškumo" ir „primityvumo" kategorijų. Parodos katalogas, savotiškas *catalogue raisonné**, išsamiai aptaria kiekvieną objektą. Šedevrų kategorija įpareigoja skirti dėmesį kiekvienam kūriniui, nes eksponatai netipiški, o kai kurie iš jų – unikalūs. Pasakojimai apie žymųjį fonų genties karo dievą arba abomėjų genties ryklią žmogį – tai individualios kūrybos ir jos pasisavinimo akivaizdžiai kolonijinėse situacijoje istorijos. Paaiškinimuose po dogonų skulptūrų fotografijomis tiksliai nurodoma, kuri iš trečiojo dešimtmečio Griaule'io ekspedicijų į Vakarų Afriką jas įsigijo (žr. Leiris, 1934 ir šios knygos 2 skyrių). Iš katalogo sužinome, kad nuostabios bamilekų genties moters su vaiku skulptūros autorius yra menininkas vardu Kwayepas, ir kad kolonijos ad-

[65] 1984 m. lapkričio 3 d. įvykusiame simpoziume (žr. 2 prierašą) Christianas Feestas nurodė, jog tendenciją etnografinių kolekcijų objektus priskirti „meno" kategorijai iš dalies lemia tai, kad meno parodoms (palyginus su antropologinėmis) skiriama daug daugiau lėšų.

* aiškinamasis katalogas (*pranc.*) – vert.

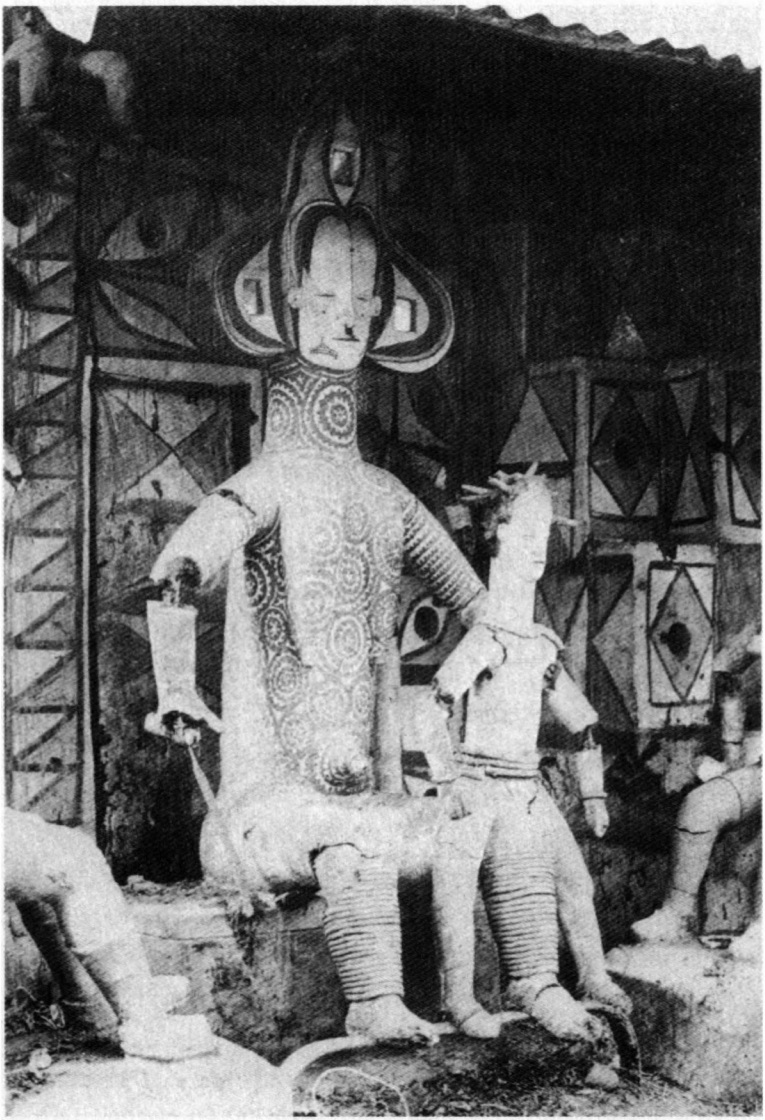
ministratorius ir antropologas Henri Labouret nupirko šią skulptūrą iš karaliaus N'Jike. MOMA vyrauja genčių pavadinimai, o Municipaliniame muziejuje ir Amerikos gamtos muziejuje atsiranda kūrėjų vardai.

Iš „Afrikos šedevrų" katalogo sužinome, kaip džiaugėsi etnografas, suradęs dvilytę figūrėlę, kuri vėliau labai išgarsėjo. Šį džiaugsmą atspindintis 1935 m. Denise'o Paulme'o rašytas laiškas atskleidžia, koks buvo pirmųjų etnografų kolekcionierių estetinis skonis (Vogel, N'diaye, 1985: 122). Šie žmonės, sakoma mums, gebėjo intuityviai atskirti šedevrą nuo paprasto meno kūrinio ar nuo etnografinio egzemplioriaus. (Tarp kitko, daugelis atskirų etnografų, įnešusių savo indėlį į Žmogaus muziejaus kolekciją, tokie kaip Paulme'as, Michelis Leiris, Marcelis Griaule'is ir André Schaeffneris, draugavo ir bendradarbiavo su tais pačiais menininkais „modernizmo ponieriais", kurie, kaip pasakojama MOMA, sukonstravo primityvaus meno kategoriją. Taigi estetinė intuicija, apie kurią čia kalbama, yra specifinės istorinės aplinkos produktas. Žr. 4 skyrių.) „Afrikos šedevrų" katalogas primygtinai teigia, jog Žmogaus muziejaus įkūrėjai buvo meno žinovai, ir kad šis didis antropologinis muziejus niekada netraktavo visų savo eksponatų kaip „etnografinių egzempliorių". Slapčia Žmogaus muziejaus buvo ir yra meno muziejus (Vogel, 1985: 11). Taip, tiesiog manipuliuojant estetinio kodo terminologija, įveikiamas taksonominis atotrūkis tarp meno kūrinio ir artefakto – bent jau akivaizdžių „šedevrų" atveju. Menas yra menas bet kokiame muziejuje.

Priešingai nei kitose Niujorko parodose, šioje ekspozicijoje lankytojas supažindinamas su kiekvieno atskiro šedevro istorija. Mes sužinome, kad veidrodėliais apkalta kivarani genties antilopės kaukė buvo įsigyta iš šokėjų, per vaidinimą, 1931 m.

surengtą Mali kolonijos administracijai Bastilijos paėmimo dienos proga. Triušio kaukė buvo nupirkta iš dogonų šokėjų iškilmingame *soirée* Paryžiuje per Kolonijų parodą, surengtą tais pačiais metais. Tai jau nebe nedatuoti, „autentiški" gentiniai modeliai, kokius matėme MOMA. Afrikos meno centre atskira kiekvieno kūrinio istorija patvirtina tiek kūrinio unikalumą, tiek kolekcionieriaus įžvalgumą. Atkreipdamas dėmesį į tokius dalykus kaip retumas, genialumas ir nusimanymas, Afrikos meno centras teigia, jog egzistuoja autonomiški gentinio meno objektai, kurie gali patekti į apyvartą, būti perkami ir parduodami taip pat kaip ir Picasso arba Giacometti kūriniai. Centro darbuotojai tvirtina tęsią buvusio Rockfellerio Primityviojo meno muziejaus, palaikiusio glaudžius ryšius su kolekcionieriais ir meno kūrinių rinka, tradicijas – ir yra teisūs.

Inauguracinė paroda Centre patvirtina vyraujantį estetinį etnografinį požiūrį į gentinį meną kaip į kažką, dunksantį praeityje, puikiai tinkantį kolekcionuoti ir turintį estetinę vertę. Antroji ekspozicija (įvykusi 1985 m. kovo 12 d. – birželio 16 d.) skirta igbų genčiai ir pavadinta „Igbų menas: visuomenė ir kosmosas". Ji pasakoja kitą istoriją, parodydama specifinės, besikeičiančios Afrikos visuomenės meno formas, ritualinį gyvenimą ir kosmologiją – praeities ir dabarties paveldą. Fotografijose matome „tradicines" kaukes, nešiojamas šokių maskaraduose, surengtuose apie 1983 m. (kuriuose galima pamatyti ir satyrinių baltųjų kolonistų personažų). Susipažįstame su išsamia kultūrinių pokyčių, kovos ir atgimimo istorija. Katalogo redaktoriai – igbų mokslininkas Chike'as C. Aniakoras ir Herbertas M. Cole'as – kalbėdami apie „tebeevoliucionuojančią igbų estetiką" teigia: „Būtų klaidinga manyti, jog tai, ką dėl patogumo vadiname „tradiciniu" menu, ankstesniais laikais nekito nei sti-



Žemės deivė Ala su savo vaikais *mbari* name.
Obube Ulakwo, pietryčių Nigerija, 1966.

liumi, nei forma; todėl neprotinga sielvartauti dėl pokyčių, kurie atspindi dabartines realijas. Visuomet galima įžvelgti senųjų formų tęstinumą; šiandieninis šeimyninių ir visuomeninių vertybių tvarumas leidžia būti tikram, kad menas gyvuos ir toliau. Kaip ir visada, igbai, turėdami kūrybišką dvasią, kurs naujoviškų formų meną, atspindintį jų dinamišką sąveiką su aplinka, kaimynais, ir išreiškiantį jų kultūrinius idealus" (Cole, Aniakor, 1984: 14).

Cole'as ir Aniakoras siūlo mums visai kitokią „gentiškumo" ir „modernumo" istoriją nei ta, kuri buvo papasakota Šiuolaikinio meno muziejuje – tai istorija apie kūrimą, o ne apie gelbėjimą. Katalogo pratarmėje Chinua Achebe siūlo naują požiūrį į kultūrą bei jos objektus ir griežtai kvestionuoja meno kolekcionavimo ir šedevrų ideologiją. Igbai, sako jis, nemėgsta kolekcijų.

> Tai, kad igbai sąmoningai apleidžia kruopščiai ir nuoširdžiai rėstus *mbari* namus su visais meno dirbiniais juose kai tik įvykdomas pirminis priesakas juos sukurti, akivaizdžiai parodo, jog igbams estetinę vertę turi veikiau *procesas* nei *produktas*. Procesas yra judėjimas, tuo tarpu produktas – poilsis. Kai produktas saugomas arba garbinamas, paskata pakartoti procesą gali būti sukompromituota. Todėl igbai atsisako produkto, siekdami išsaugoti procesą – kad kiekviena karta turėtų progą ir paskatą įgyti kūrimo patyrimą. Įdomu pastebėti, kad šiam estetiniam nusiteikimui labai palankią dirvą sudaro tropinis klimatas, kuris suteikia gausybę medžiagų kurti meną – pavyzdžiui, medis, taip pat – labai palankios sąlygos irimui, tokios kaip drėgmė ir termitai. Svetimšaliai apsilankę pas igbus būna apstulbinti pamatę, jog daiktai retai vertinami vien dėl to, kad jie senoviniai (Achebe, 1984: ix).

Naujosios Gvinėjos mergina su fotografo blykstėmis.

Achebe pavaizduoti „apleisti namai“ nėra modernistinė gelbėtinų „griuvėsių“ alegorija (raginimas atkurti visumą, kurios ilgisi archeologiškas protas); tai nepaliaujamo pasikartojimo, troškimo išlaikyti daiktų atskirumą, dinamiškumą ir istoriškumą simbolis.

Estetinės-antropologinės objektų klasifikacijos sistemos dabar kelia vis daugiau abejonių, o kolekcionavimo ir eksponavimo politikos paslaptys kartais iškyla viešumon. Netgi MOMA da-

bar gyvenantys gentiniai žmonės nėra visiškai ignoruojami. Nedidelis tekstas sulaužo užkeikimą. Specialus užrašas aiškina, kodėl neeksponuojama zunių genties karo dievo statula, kuri dabar yra Berlyno Etnologijos muziejuje (Museum für Völkerkunde). Mes sužinome, kad į pasirengimų parodai MOMA pabaigą organizatoriai „iš patikimų šaltinių sužinojo, kad zunių genties žmonės bet kokį viešą jų karo dievų demonstravimą laiko šventvagyste". Taigi, skaitome toliau, nors tokios statulos ir demonstruojamos kitose parodose, muziejus nutarė nesisiųsti iš Berlyno karo dievo (kuris padarė įtaką Paulo Klee kūrybai). Ši trumpa pastaba sukelia daugiau klausimų nei duoda atsakymų, bet joje bent jau pripažįstama, kad objektai, kurie atsidūrė parodoje, faktiškai „priklauso" ne meno ar etnografijos muziejams, o kažkam kitam. Gyvosios tradicijos reiškia į juos pretenzijas, ginčydamos jų dabartinių turėtojų – šiuolaikinių Vakarų institucinių sistemų – teises (kol kas jų balsas dar tolimas, bet skamba tolydžio vis stipriau)[66].

[66] Kad galios balansas keičiasi, akivaizdžiai parodo zunių genties karo dievo Ahauuta atvejis. Zuniai pareiškė griežtą protestą dėl jų statulų (baisių ir turinčių didelę sakralinę galią) eksponavimo kaip „meno" objektų. Tai vieninteliai tradiciniai objektai paminėti šiame proteste. 1978 m. priėmus Čiabuvių amerikiečių religinės laisvės įstatymą, zuniai iškėlė teisme tris ieškinius, reikalaudami grąžinti Ahauuta statulas (kurios, zunių manymu, kaip bendrijos nuosavybė iš esmės yra pavogti dievai). 1978 m. aukcionas Sotheby Parke buvo nutrauktas ir statula galiausiai sugrąžinta zuniams. Denverio meno muziejus buvo priverstas repatrijuoti savo Ahauuta statulas 1981 m. Ieškinys Smithsono muziejui iki šiol dar neišnagrinėtas. Vykstant kampanijai buvo iškelta ir kitų reikalavimų. Taip pasikeitus sąlygoms, zunių Ahauuta nebegalėjo būti eksponuojamas kaip anksčiau. Statula, kurią Berlyne matė Paulas Klee, galėjo būti netgi konfiskuota kaip kontrabanda, jei būtų buvusi atvežta į Niujorką demonstruoti MOMA parodoje. Išsamiau šiuo klausimu žr. Talboto veikalą (1985).

Kitose Niujorko vietose šis balsas suskamba visai šalia mūsų. *Te Maori,* kviestinė paroda Metropoliteno muziejuje – kurią sudaro ne tik tam tikrų Naujosios Zelandijos muziejų, bet ir maorių genties žmonių paskolinti objektai – aiškiai parodo, jog eksponuojami „meno" objektai vis dar sakraliniai. Gentinis menas iš tiesų be galo politizuotas. Maoriai sutiko, kad pagrindinės Vakarų kultūrinės institucijos ir jas finansuojančios korporacijos panaudotų jų tradiciją kaip „meną", norėdami pakelti savo tarptautinį prestižą ir taip pagreitinti savo integraciją į Naujosios Zelandijos visuomenę (Mead, 1984)[67]. Maorių genties vyresnieji leido pervežti parodą ir atvirai, viešai dalyvavo jos atidarymo ceremonijoje. Taip pat elgėsi ir asantės genties vyresnieji per jų meno ir kultūros parodos atidarymą Gamtos istorijos muziejuje (vykusios 1984 m. spalio 16 d.–1985 m. kovo 17 d.). Nors asantės genties ekspoziciją sudaro daugiausia XVIII–XIX a. artefaktai, tačiau čia matome ir kolonijinės priespaudos XX a. bei naujausių elementų asantės kultūroje liudijimų, spalvotų fotografijų su šiuolaikinių ceremonijų vaizdais, ką tik pagamintų „tradicinių" objektų, kurie buvo atvežti į Niujorką kaip dovanos muziejui. Šioje parodoje eksponuojami meno objektai *pateikiami* visiškai kitaip nei afrikietiški objektai MOMA arba Municipaliniame muziejuje – lankytojas supranta, iš kur jie, kam ir kokiems laikams jie priklauso. Gentiškumas čia visiškai istoriškas.

IBM galerijos Šiaurės Vakarų pakrantės kultūrų parodoje (1984 m. spalio 10 d.–gruodžio 29 d.) susipažįstame su dar

[67] „New York Times" (1985 m. vasario 5 d. numeryje, 27 p.) straipsnyje apie korporacijų vykdomą meno finansavimą pranešė, jog „Mobil Oil" ėmėsi finansuoti maorių parodą pirmiausia norėdama pamaloninti Naujosios Zelandijos vyriausybę, su kuria ji bendradarbiauja statydama gamtinių dujų perdirbimo gamyklą.

vienu būdu reprezentuoti gentinį gyvenimą ir meną. Objektai šiai parodai atkeliavo iš Amerikos indėnų muziejaus. Ant stendų juos gaubia stipri šviesa (patalpos apstatymas primena moteriškų reikmenų saloną; saloninės dekoracijos – tai modernizmo „dovana" tiek meno, tiek etnografiniams muziejams). Nors tai tradicinių šedevrų paroda, ją vainikuoja šiuolaikinių Šiaurės Vakarų pakrantės menininkų kūriniai. Prie galerijos, IBM atriume įrengti du dideli toteminiai poliai. Vienas iš jų – tai vėjų nugairintas eksponatas iš Amerikos indėnų muziejaus, o kitą parodai išdrožė Calvinas Huntas iš kvakiutlų genties. Paskutines smulkmenas menininkas išdailino, kai jo kūrinys jau stovėjo atriume, ir ant žemės buvo paliktos mėtytis nukritusios drožlės. Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje tokie dalykai būtų neįmanomi, netgi neįsivaizduojami.

Parodos MOMA organizatoriai aiškiai suvokė savo parodos trūkumus ir nurodė, ko jie nepretenduoja parodyti. Taigi tam tikra prasme būtų nesąžininga klausti, kodėl jie nekonstravo plačiau aprėpiančios istorijos apie santykį tarp „gentiškumo" ir „modernumo". Nepaisant to, bet kokios parodos rengėjų arba pasakojimo kūrėjų vengimas atspindėti tam tikrus dalykus, susijusius su parodos ar pasakojimo tema, yra pakankamas pagrindas kritikai, o primygtinis, didaktiškas MOMA parodos tonas tik dar labiau skatina ginčus klausimais, į kuriuos joje koncentruojamas dėmesys. Nors nevakarietiški objektai Vakarų penkiasdešimt trečiojoje gatvėje ne tik neverčia suabejoti nusistovėjusiomis estetinėmis vertybėmis, bet ir nuosekliai jas patvirtina, žvelgiant į juos vis tiek iškyla abejonių dėl „modernistiniam primityvizmui" neva būdingo revoliucinio potencialo. Tas faktas, kad parodoje nėra jokių Trečiojo Pasaulio modernizmo pavyzdžių ar šiuolaikinių gentinių kūri-

nių, perša „akivaizdžią“ išvadą, jog, alegoriškai kalbant, gentiniam menui reikalingas išganytojas.

Paskutinę MOMA parodos salę „Šiuolaikiniai tyrimai“ būtų buvę galima panaudoti istorinio pasakojimo apie gentiškumą ir modernizmą akiračiui išplėsti. Bet vietoje to, rengėjai siekia surasti šiuolaikinių Vakarų menininkų kūriniuose „primityvumo“[68]. Remiamasi įvairiais kriterijais, tokiais kaip neapdorotų ir „natūralių“ medžiagų panaudojimas, ritualistinis požiūris, ekologinių problemų iškėlimas, archeologinis įkvėpimas, tam tikri kompozicijos būdai, menininko kaip šamano suvokimas arba tam tikras artimumas „primityvaus žmogaus mąstymui, jo mokslui (*sic*) bei mitologijai“ (šį kriterijų rengėjai veikiausiai suformulavo įkvėpti Lévi-Strausso veikalų). Tokie kriterijai, kartu su visomis kitomis „primityvistinėmis“ savybėmis, kuriomis remtasi parodoje ir kataloge, demaskavo primityvumo kategoriją, parodydami, kad ji tėra nekoherentiškas kratinys savybių, kurios įvairiais laikais buvo naudojamos konstruoti šaltinį, ištakas ar *alter ego,* patvirtinantį kokius nors naujus „atradimus“ vakarietiškojo „aš“ teritorijoje. Paroda geriausiu atveju yra istorinis pasakojimas apie tam tikrą šio nepermaldaujamo proceso momentą. Apžiūrėjus ją apima klaustrofobijos jausmas.

Nevakarietiški objektai, kurie žavėjo Picasso, Derainą ir Légerą, iš išorės pasaulio įsiveržė į oficialaus Vakarų meno karaliją. Jie buvo greitai integruoti, pripažinti kaip šedevrai ir įkurdinti antropologinėje-estetinėje objektų sistemoje. Dabar šis pro-

[68] Kartais šis ieškojimas tiesiog juokingas. Pavyzdžiui, užrašas prie Jackie Winsor kūrinių skelbia: „Winsor kūriniai atrodo labai primityvistiški, ir ne tik dėl neapdorotų medžiagų panaudojimo, bet ir dėl darbo su jomis manieros. Jos darbas – vinių kalimas, virvelių pynimas – tai kur kas daugiau nei sistemingas pasikartojimas; tai išraiškos būdas, artimas ritualiniam veiksmui“.

cesas jau pakankamai pašlovintas. Mums reikia parodų, kurios kvestionuoja meno ir meno pasaulio ribas, tikrai „nesutramdomų“ artefaktų iš „išorės“. Galios santykį, kai viena žmonijos dalis renka, vertina ir kolekcionuoja grynus kitos žmonijos dalies produktus, reikia kritikuoti ir keisti. Tai nelengvas uždavinys. O kol kas bent jau pabandykime įsivaizduoti ekspozicijas, kuriose eksponuojami negryni, „neautentiški“ dabarties ir praeities gentinio gyvenimo produktai, radikalias, heterogeniškas parodas, pristatančias globalinį stilių mišinį, parodas, kurios parodytų, kaip susipina konkrečios kultūros, parodas, kuriose prigimtis išlieka „nenatūrali“, parodas, kurių rengėjai neslepia, jog jų ekspozicijos sudarymo principai abejotini. Toliau pateikiamas tekstas bus mano indėlis į kitokią ekspoziciją „gentiškumo ir postmodernumo“ tema. Tiesiog pateiksiu pirmąjį paragrafą iš Barbaros Tedlock knygos dalies, kurioje ji puikiai aprašo zunių Šalako ceremoniją, festivalį, kuris yra sudėtingos, gyvos tradicijos dalis (1984: 246):

> Įsivaizduokite mažą Naujosios Meksikos vakarų kaimelį. Jo akinančiai baltu sniegu nuklotų gatvių pakraščiuose pristatyta eilės baltų „Mersedesų“, ketvirčio tonos pikapų ir „Dodžo“ furgonų. Kaimelio gyventojos susisupusios į juodas antklodes ir gėlėtus šalius stovi šalia svečių, apsirengusių žydromis velveto palaidinėmis su sidabrinių sagų eilėmis ir plačiais atlaso sijonais. Jų vyrai su juodomis „Stetsono“ skrybėlėmis sidabraspalviais apvadais, aptemptais džinsais, „Tony Lama“ aukštaauliais, susisupę į margaspalvius „Pendletono“ apklotus. Atvykėliai vilki oranžinėmis, rausvomis ir žaliomis slidininkų striukėmis, ant galvos užsimaukšlinę slidininkų kepuraites, avi turistiniais batais, mūvi kumštinėmis pirštinėmis. Susibūrę krūvon, visi žiūri į naujai pastatytus namus, apšviestus elektros lemputėmis be gaubtų,

tabaluojančiomis nuo netašytų gegnių, apkarstytų raudonu „Woolwotho“ audeklu ir žydru gėlėtu kartūnu. Sienos iš šlakbetonio blokų ir tinko plokščių apklotos juostuotomis *serape*, chimajų genties antklodėmis, navahų kilimėliais, kutuotais, gėlėmis siuvinėtais šaliais, juodu šilku iš Meksikos ir purpurine, raudona ir žydra viskoze iš Čekoslovakijos. Ant karčių, pritvirtintų prie lubų, eilėmis kabo medvilniniai hopių klostuoti šokių sijonai ir lietaus juostos, raudoni ir žali austi isletų genties diržai, navahų ir zunių sidabraspalvės *concha* juostos, juodi *mantas* su sidabrinėmis sagėmis su šlifuotais brangakmeniais ir įvairiomis inkrustacijomis – vaivorykštės bei griovelinė mozaika, turkio šlakeliais, rausvaisiais agatais, alebastru, juoduoju atracitu ir bakelitu, koralu, abalonio kevalu, perlamutru ir raguotosios austrės kiautu. Mulų ir baltauodegių elnių trofėjinės galvos, padabintos moliūgų žiedų, koralų ir didelių turkio gabalų vėriniais, prikaltos ant sienų virš naminių elnių odos; po jomis kabo arabiški gobelenai, vaizduojantys Martiną Lutherį Kingą, brolius Kennedy, Paskutiniąją vakarienę, avių kaimenę su kerdžiumi, kuriam virš galvos šviečia nimbas, arklius, povus.

Kiekviename Pirmajame Pasaulyje yra
Trečiasis Pasaulis, ir atvirkščiai.

TRINH T. MINH-HA, *DIFFERENCE, DISCOURSE 8*

10. Apie meno ir kultūros kolekcionavimą

Šis skyrius susideda iš keturių gana skirtingų dalių, kuriose nagrinėjama, kaip klostosi gentinių artefaktų ir kultūrinių praktikų likimas, kai jos patenka į Vakarų muziejus, mainų sistemas, mokslinių įstaigų archyvus ir diskursyvias tradicijas. Pirmojoje dalyje siūloma kritiškai, istoriškai pažvelgti į kolekcionavimą, didžiausią dėmesį skiriant subjektyviems, taksonominiams ir politiniams procesams. Ji vaizduoja „meno-kultūros sistemą“, per kurią pastarajame šimtmetyje Vakaruose buvo kontekstualizuojami ir vertinami egzotiški objektai. Ši ideologinė ir institucinė sistema toliau nagrinėjama antrojoje dalyje, kurioje kultūros aprašymas vaizduojamas kaip kolekcionavimo forma. Šioje dalyje parodyta, jog tiek žmonių grupėms, tiek jų meniniams kūriniams priskiriamo „autentiškumo“ šaltinis yra konkrečios prielaidos – požiūriai į laikiškumą, visetiškumą ir tęstinumą. Trečiojoje dalyje dėmesys sutelkiamas į apreiškimo akimirką šiuolaikiniame nevakarietiškų „meno“ ir „kultūros“ kūrinių pasisavinime, akimirką, kurią Claude'as Lévi-Straussas pavaizdavo keliose me-

muarų knygose apie karo laikmetį Niujorke. Kritiškai analizuojant šiuos memuarus, išryškėja mesianistinis metaistorinis naratyvas, kurį jie suponuoja. Tokiu naratyvu paremta visuotinė meno-kultūros sistema kvestionuojama visame skyriuje, ypač ketvirtojoje jo dalyje, kurioje siūlomi alternatyvios „gentinės" istorijos ir kontekstai.

Kolekcionuojame save

Įeidamas
Atsidursi apsupty riešutinių kastanječių,
Muzikinio rimbo
Iš Toreso sąsiaurio, iš Mirzapuro tamburino
Vadinamo džumka, „aborigenų genčių
Naudojamo privilioti smulkius gyvūnėlius
Tamsią naktį", kulių cigarečių
Ir šamano iš Saagos kaukės,
Kurios vokai kilnojami virvelėmis.

Jamesas Fentonas eilėraštyje „Pito Riverso muziejus Oksforde" (The Pitt Rivers Museum, Oxford 1984: 81–84), iš kurio paimtas šis posmas, iš naujo atranda etnografinę kolekciją kaip žavesio kupiną vietą. Regis, šiam lankytojui netgi muziejaus lentelės su paaiškinimais sukelia nusistebėjimą („...privilioti smulkius gyvūnėlius / tamsią naktį") ir baimę. Fentonas – tai suaugęs vaikas, tyrinėjantis pavojaus ir troškimo teritorijas, nes būti vaiku šioje ekspozicijoje („Atsiprašau, sere, kur čia nudžiūvusi / Ranka?") reiškia numoti ranka į rimtą pamokymą apie žmonijos evoliuciją ir kultūrinę įvairovę, iškabintą prie įėjimo, ir gėrėtis kondoro letena, delfino žandikauliu, raganos plauku arba „kėkš-

to plunksna, kuri Bakingamšyre / nešiojama kaip amuletas“. Fentono etnografinis muziejus yra artimų susitikimų su nepaaiškinamo žavesio turinčiais objektais asmeniniais fetišais pasaulis. Čia kolekcionavimas neišvengiamai susijęs su manija, prisiminimais. Lankytojai „atranda nužymėtą savo vaikystės landšaftą / Ši chaotiška suvenyrų krūva... tai pamirštų ar vargiai įmanomų dalykų sandėliukas“.

Ieškok
Kaip idėjų istorikas ar priekabiautojas
Primityvaus meno
Kaip apkerpėjęs semiotikas, susirengęs išsiaiškinti
Septynis raganų prakeikimo dėmenis
Ar išpuvusių dantų sintaksę. Eik
Su govėda pažiūrėti įdomių dalykėlių.
Bet neženk į savo pažadų karaliją,
Į save, kaip vaikas, žengiantis į uždraustuosius
Savo vienišų žaidimų miškus.

Neženk į šią uždraustą zoną, „kupiną privatumo ir fantazijų žabangų / ir pavojingo trečiojo troškimo“. Venk susidurti su šiais objektais – žiūrėk į juos tik kaip į *įdomybes* pasismaginimui, kaip į *meną* akiai paganyti ar kaip į *įrodymus* moksliniam pažinimui. Uždraustas kelias, kuriuo žengia Fentonas, tai kelionė per labai intymias fantazijas, primenančias vienišo vaiko sapnus, „kuriuose jis grumiasi su ereliais dėl jų plunksnų“, arba baisią viziją, persekiojančią jauną merginą, kad jos vaidingas mylimasis virsta skaliku „su keistomis nešuniškomis akimis“. Šio kelio per Pitto Riverso muziejų pabaiga primena autobiografijos dalelę, asmeninio „uždraustojo miško“ – egzotiško, trokštamo, laukinio, kur viešpatauja tėvo teisė – viziją:

Jis žinojo, kokius kankinimus jam čia parengė
Laukiniai, kai jis ramiai pastūmė vartus
Ir įėjo į mišką šalia lentelės: „DĖMESIO,
ŠIUOSE NAMUOSE PASPĘSTI SPĄSTAI ŽMONĖMS IR SAVIŠAUDĖS ŠAUDYKLĖS".
Nes jo tėvas saugojo savo brangųjį turtą.

Fentono kelias link kitokybės veda į uždraustą „aš" sritį. Užsimiršęs klaidžiodamas po egzotišką kolekciją, jis atranda troškimo sferas, nužymėtas ir saugomas. Teisė pirmiausia gina *nuosavybę*.

Klasikinėje C. B. Macphersono Vakarų „savininkiško individualizmo" analizėje (1962) parodyta, kaip XVII a. formavosi asmens kaip savininko idealas: individas, apsuptas sukauptos nuosavybės ir gėrybių. Tas pats idealas būdingas ir grupėms, kuriančioms ir perkuriančioms savo kultūrinį „aš". Pavyzdžiui, Richardas Handleris (1985) analizuodamas Kvebeko kultūrines *„patrimoine"** atsiradimą, remiasi Macphersonu siekdamas atskleisti prielaidas ir paradoksus, susijusius su „kultūros turėjimu", autentiškos kolektyvinės „nuosavybės" pasirinkimu ir puoselėjimu. Jo analizė parodo, jog ši tapatybė, tiek kultūrinė, tiek ir individuali, suponuoja kolekcionavimo aktus – gėrybių kaupimą ir sisteminimą pagal arbitralius vertės bei reikšmės kriterijus. Tokios sistemos, visuomet galingos ir reglamentuotos, istoriškai kinta. Niekas nuo jų nėra laisvas. Geriausiu atveju, teigia Fentonas, galima pažeisti jų taisykles („įsibrauti" į uždraustas jų zonas) arba padaryti taip, kad jų savaime suprantama tvarka atrodytų keista. Kiek kaprizingoje Handlerio analizėje retrospek-

* tėvonijos (*pranc.*) – vert.

cinė sistema – kurią puikiai atspindi Istorinių paminklų komisijos sudarytas dešimties saugotinų „kultūrinės nuosavybės“ rūšių sąrašas – atrodo kaip taksonomija, verta Borgeso *Kinų enciklopedijos:* „(1) paminklai; (2) bažnyčios ir koplyčios; (3) Prancūzijos valdymo laikotarpio fortai; (4) vėjo malūnai; (5) pakelės kryžiai; (6) memorialiniai užrašai ir lentos; (7) kulto paminklai; (8) seni namai ir rūmai; (9) seni baldai; (10) '*les choses disparues*'“* (1985: 199). Pasak Handlerio, autentiškų tapatybės sferų kolekcionavimas ir saugojimas nebūna natūralus ir nekaltas. Jis glaudžiai susijęs su nacionalistine politika, su draudimais ir su konkuruojančiais praeities bei ateities kodavimo būdais.

„Rinkti“ ką nors aplink save ir savo grupę – konstruoti iš dalių materialųjį „pasaulį“, nužymėti subjektyvią sferą, kuri nėra „kitas“ – turbūt būdinga žmonėms visame pasaulyje. Tokios kolekcijos įkūnija vertybių hierarchiją, į kurią vieni dalykai įtraukiami, o kiti – ne, ir „aš“ teritoriją, kurioje galioja tam tikros taisyklės. Tačiau ne visur rinkimas suvokiamas kaip gėrybių kaupimas, ne visur tapatybė laikoma savotišku turtu (susidedančiu iš objektų, žinojimo, atsiminimų, patyrimo). Melanezijoje „didysis žmogus“ nėra savininkas ta prasme, kurią šiam žodžiui teikia Macphersonas, nes Melanezijoje objektai kaupiami siekiant juos išdalinti, perskirstyti, o ne valdyti kaip privačią nuosavybę. Tuo metu Vakaruose kolekcionavimas nuo seno naudojamas kaip savininkiško „aš“, savininkiškos kultūros ir autentiškumo įtvirtinimo strategija.

* išnykę daiktai (*pranc.*) – vert.

Itin ryškus pavyzdys šiuo požiūriu yra vaikiškos kolekcijos. Berniukai renka mašinėles, mergaitės – lėlytes, per vasaros atostogas vaikai renka „gamtos muziejų" (o jame – akmenukai su paaiškinimais, kriauklės, kolibris butelyje), kaip brangenybę saugo dubenėlį su spalvotų kreidelių drožlėmis – šie maži ritualai leidžia „nuleisti garą", mokytis kurti nuosavą pasaulį, kaupti daiktus aplink save tinkamai, skoningai. Tai, kokie objektai sudaro kolekciją, atspindi bendresnes kultūros taisykles – jos racionalią taksonomiją, lyčių santykius ir estetiką. Nežabotas, kartais netgi plėšrūniškas noras *turėti* transformuojamas į paklūstantį tam tikroms taisyklėms, reikšmingą troškimą. Taip „aš", jaučiąs būtinybę turėti, bet negalįs aprėpti visko, mokosi rinktis, tvarkyti ir hierarchizuoti – kurti „geras" kolekcijas[69].

Nepriklausomai nuo to, ką renka vaikas – dinozaurų figūrėles ar lėles – anksčiau ar vėliau jis bus paskatintas išdėlioti savo turtus ant lentynos, sudėti juos į specialią dėžę arba įrengti lėlių namelį. Asmeninės brangenybės bus išstatytos viešai apžiūrai. Jei mažasis kolekcininkas jaučia aistrą egiptietiškoms figūrėlėms, jis turės sužymėti jas, žinoti jų kilmę (nepakanka vien to, kad jos trykšta galia ir paslaptimi), pasakoti apie jas „įdomias" istorijas, turės mokėti atskirti kopijas nuo originalų. Geras kolekci-

[69] Apie kolekcionavimą kaip apie troškimo diktuojamą strategiją taip pat žr. labai įtaigų ekspozicijos „Kolekcionavimo aistra" – veikusios 1981 m. liepos–gruodžio mėn. Etnografijos muziejuje Niušatelyje – katalogą. Ši analitinė kolekcijų kolekcija buvo reflektyvios muziejologijos *tour de force*. Apie kolekcionavimą ir troškimą taip pat žr. puikų Donnos Haraway veikalą (1985), kuriame autorė analizuoja Amerikos gamtos muziejaus istoriją, Amerikos vyrijos padėtį ir nuosmukio grėsmę 1908–1936 m. Autorė parodo, jog aistra rinkti, saugoti ir demonstruoti – priklausomai nuo lyties ir konkretaus istorinio periodo – pasireiškia skirtingai. Beaucage, Gomilia ir Vallée (1976) kritiškai analizuoja sudėtingą patyrimą, kurį etnografas įgyja pažindamas objektus.

ninkas (priešingai nei maniakas ar šykštuolis) turi gerą skonį ir iš prigimties linkęs reflektuoti[70]. Rinkdamas jis tobulėja ir šviečiasi. Jam vertybė yra kolekcionavimas savaime, jo taksonominė, estetinė struktūra, o bet kokį asmenišką prisirišimą prie atskirų objektų jis smerkia kaip fetišizmą, nes „deramo" santykio su objektais (tam tikroms taisyklėms paklūstančios aistros) samprata suponuoja jo priešingybę – „laukinį" arba iškreiptą (stabmeldišką ar iškrypėlišką) santykį[71]. Kaip aiškina Susan Stewart, „ribą tarp kolekcionavimo ir fetišizmo nužymi įtampa, kylanti tarp klasifikacijos bei demonstravimo ir kaupimo bei slaptumo" (1984: 163).

Savo plačioje studijoje *Apie troškimą* (*On Longing*) Stewart nagrinėja amžino ir neįgyvendinamo troškimo užverti bedugnę, skiriančią kalbą nuo patyrimo, kurį ji koduoja, struktūrą. Autorė analizuoja tam tikras strategijas, kurias vakariečiai dažniausiai naudojo nuo XVII a. Pasak jos, miniatiūra – nepriklau-

[70] Refleksiško aistruolio požiūrį atspindi Walterio Benjamino esė „Tvarkau savo biblioteką" („Unpacking My Library", 1969: 59–68). Čia kolekcionavimas vaizduojamas kaip menas gyventi, labai gimininga atsiminimams, apsėdimui, tvarkos gelbėjimui nuo chaoso. Kolekcijos sukurtoje subjektyvioje erdvėje Benjaminas (su savotišku malonumu) įžvelgia pavojų. „Bet kokia aistra ribojasi su chaosu, o kolekcininko aistra ribojasi su atsiminimų chaosu. Negana to: įprastoje šių knygų maišalynėje nesislėpdamas tūno atsitiktinumas, likimas, kuris šliūkšteli praeitį tiesiai man į akis. Ši kolekcija – tai ne kas kita, o tik netvarka, prie kurios taip įpranti, jog ima atrodyti, kad tai ir yra tvarka. Visiems teko girdėti apie žmones, kurie netekę savo knygų tapdavo luošiais arba nusikaltėliais, kad jų įsigytų. Luošių ir nusikaltėlių pasauliai – tai kaip tik tos sferos, kuriose tvarka visada yra kraštutinio pavojaus pusiausvyros būsena" (p. 60).

[71] Daugiausia remdamasis neskelbtu Williamo Pietzo veikalu *Fetišo problema, Aš* (*The Problem of the Fetish, I*, 1985), manau, jog Vakarų intelektualinėje istorijoje – DeBrosseso, Marxo, Freudo ir Deleuze'o veikaluose – fetišas atliko kitokumo žymės vaidmenį.

somai nuo to, ar tai portretas, ar lėlių namelis – išreiškia buržua troškimą įgyti „vidinį" patyrimą. Stewart taip pat nagrinėja gigantizmo (pradėdama nuo Rabelais ir Gullivero ir baigdama įtvirtinimais, afišų lentomis), suvenyrų rinkimo ir kolekcionavimo strategiją. Ji parodo, kaip kolekcijos, ypač muziejaus – sukuria adekvačios pasaulio reprezentacijos iliuziją, iš pradžių išplėšdamos jį iš specifinio konteksto (kultūrinio, istorinio ar intersubjektyvaus) ir priversdamos „atstovauti" abstrakčioms visumoms; pavyzdžiui, „bambarų genties kaukė" tampa etnografiniu bambarų kultūros metonimu. Paskui sukuriama klasifikavimo schema, reikalinga siekiant saugoti ir eksponuoti objektą taip, kad pačios kolekcijos realybė, jos koherentiška tvarka užgožtų to objekto kūrimo ir pasisavinimo istoriją (p. 162–165). Pritardama Marxo samprotavimams apie prekinį fetišizmą, Stewart teigia, kad šiuolaikiniame vakarietiškame muziejuje „santykių tarp daiktų iliuzija užima socialinių santykių vietą" (p. 165). Kolekcininkas atranda objektus, įsigyja ir gelbsti juos. Objektyvus pasaulis yra ne sukurtas, o duotas iš anksto, todėl lieka neatskleista, kokiems istoriniams galios santykiams esant objektai buvo įgyti. Reikšmės konstravimas muziejaus klasifikacijoje ir ekspozicijoje mistifikuojamas kaip adekvati reprezentacija. Kolekcijos laikas ir tvarka išdildo konkretų visuomeninį darbą, atliktą ją kuriant.

Stewart veikalas, kartu su Phillipo Fisherio (1975), Krzysztofo Pomiano (1978), Jameso Bunno (1980), Danielio Deferto (1982), Johanneso Fabiano (1983), Rémy Saisselino (1984) ir kitų autorių darbais aiškiai parodo, jog kolekcionavimas ir eksponavimas – tai be galo svarbūs vakarietiško tapatybės formavimo procesai. Surinkti artefaktai – nepriklausomai nuo to, ar jie papuola į antikvarų dėžes, ar į privačių asmenų rankas, ar į

etnografijos, folkloro arba dailiųjų menų muziejus – funkcionuoja besivystančios kapitalistinės „objektų sistemos“ ribose (Baudrillard, 1968). Šios sistemos sąlygomis sukuriamas vertės pasaulis ir palaikomas reikšmingas artefaktų išdėstymas bei cirkuliacija. Pasak Baudrillardo, surinkti objektai sukuria struktūriškai apibrėžtą aplinką, kuri pakeičia savo pačios laikinumą „realiu“ istorinių bei gamybinių procesų laiku: „Privačių objektų ir jų turėjimo nuosavybės teisėmis aplinka – kurios kraštutinė apraiška yra kolekcijos – tuo pat metu yra ir būtina, ir įsivaizduojama mūsų gyvenimo dimensija. Tokia pat būtina kaip ir sapnai“ (1968: 135).

Antropologijos ir modernaus meno istorikams reikia žvelgti į kolekcionavimą tiek kaip į vakarietiško subjektyvumo formą, tiek kaip į kintantį galią turinčių institucijų praktikų kompleksą. Be kolekcionavimo (ne vien muziejinio) istorijos neįmanoma suvokti, kaip tos socialinės grupės, kurios išrado antropologiją ir modernų meną, *pasisavino* egzotiškus daiktus, faktus ir reikšmes. (Žodis pasisavinti [appropriate] – „padaryti nuosavu“ – kilęs iš lotyniškojo *proprius* – savas, nuosavas [proper, property].) Svarbu ištirti, kaip atskirais momentais atlikti vertybiniai suskirstymai kuria bendrą objektų sistemą, kurios ribose vertingais laikomi artefaktai cirkuliuoja ir yra prasmingi. Imantis šio uždavinio iškyla svarbūs klausimai.

Kokiais kriterijais remiantis nustatoma, kurie kultūros ar meno produktai yra autentiški, o kurie – ne? Kodėl skirtingai vertinami seni ir nauji kūriniai? Kokiais moraliniais ir politiniais kriterijais turime vadovautis, kad pasirinktume „teisingus“, at-

sakingus ir sistemingus kolekcionavimo būdus? Kodėl, pavyzdžiui, šiandien atrodo, jog Leo Frobenius elgėsi neteisingai, kai amžių sandūroje siekė įgyti kuo daugiau afrikietiškų objektų, ne itin tesirinkdamas (žr. taip pat Cole, 1985 ir Pye, 1987). Kaip apibrėžti, kokia kolekcija yra „išsami", o kokia – ne? Kaip nustatyti, kokia kolekcijos dalis turėtų tarnauti mokslinių tyrimų tikslams, o kokia turėtų būti eksponuojama viešai? Kaip atrasti deramą balansą tarp šių dviejų paskirčių? (Puiki Santa Fe čiabuvių amerikiečių meno kolekcija saugoma Amerikos tyrimų institute, pastate, sukonstruotame kaip bunkeris – tiesiogine to žodžio prasme, ir patekti ten gali toli gražu ne kiekvienas. Žmogaus muziejus eksponuoja mažiau nei dešimtadalį savo kolekcijos; likusieji egzemplioriai laikomi plieninėse spintose arba sukrauti didžiulio rūsio pakampėse.)

Kodėl iki šiol atrodė akivaizdu, kad nevakarietiški objektai turi būti saugomi Europos muziejuose, netgi jei tose šalyse, iš kur jie kilę, nėra likę nė vieno vertingo egzemplioriaus? Pagal kokius požymius skirtingais istoriniais momentais ir tam tikromis rinkos sąlygomis objektai priskiriami „antikvariato", „retenybių", „meno", „suvenyrų", „paminklų" arba „etnografinių" artefaktų kategorijai? Kodėl daugelis antropologinių muziejų pastaruoju metu pradėjo tam tikrus objektus eksponuoti kaip „šedevrus"? Kodėl turistams skirtas menas taip vėlai patraukė antropologų dėmesį? (Žr. Graburn, 1976, Jules-Rosette, 1984.) Kaip viena kitą veikė kolekcionavimo gamtos ir istorijos mokslų tikslais ir antropologinių artefaktų atrinkimo eksponavimui bei tyrimams sferos, kaip ši sąveika kito? Klausimų sąrašą būtų galima tęsti ir tęsti.

Kritinė kolekcionavimo istorija tiria, kokius materialaus pasaulio elementus atskiros žmonių grupės bei individai saugo, vertina, perka ir parduoda. Nors ši sudėtinga istorija, bent jau

nuo didžiųjų atradimų laikų, dar nėra parašyta, Baudrillardas pateikia pirminę objektų išdėstymo šiuolaikiniuose kapitalistiniuose Vakaruose schemą. Savo knygoje jis remiasi aksioma, kad visų kategorijų reikšmingi objektai – įskaitant ir laikomus moksliniais įrodymais ar didžiais meno kūriniais – funkcionuoja išsišakojusioje simbolių ir vertybių sistemoje.

Paimkime kad ir tokį pavyzdį: 1984 m. gruodžio 8 d. numeryje *New York Times* pranešė apie plačiai paplitusį plėšikavimą Anasazi archeologinėse kasimvietėse Amerikos pietvakariuose. Gerai išsilaikę raštuoti puodai ir urnos, gauti nelegaliu būdu, rinkoje galį kainuoti apie 30 000 dolerių. Kitame to paties numerio straipsnyje pateikiama bronzos amžiaus puodų ir ąsočių, kuriuos prie Turkijos krantų archeologai ištraukė iš paskendusio finikiečių laivo, fotografija. Vienas pranešimas pasakojo apie vagis, siekiančius pasipelnyti, kitas – apie mokslininkus, tarnaujančius žinojimui. Moraliniu požiūriu abu gelbėjimo aktai buvo akivaizdžiai priešingi, bet ir vagių, ir mokslininkų surinkti puodai buvo reikšmingi, gražūs ir senoviniai. Komercinė, estetinė ir mokslinė jų vertė abiem atvejais buvo nustatyta remiantis iš anksto duota vertybių sistema. Pagal šią sistemą iš tiesų įdomūs ir gražūs yra praėjusių laikų objektai, ir kolekcionuoti senovinių (geriausia išnykusių) civilizacijų kasdieninius objektus *labiau verta* nei kolekcionuoti, pavyzdžiui, šiuolaikinius raštuotus kinų gamybos termosus ar Okeanijoje pagal užsakymą pagamintus marškinėlius. Istorija besidomintys kolekcininkai senoviniams objektams teikia „gelmės“ reikšmę. Laikinumas yra sudaiktinamas ir gelbstimas kaip pirmapradiškumas, grožis ir žinojimas.

Ši archaizuojanti sistema ne visuomet lėmė vakarietišką kolekcionavimą. XVI a. renkamos ir branginamos Naujojo Pasau-

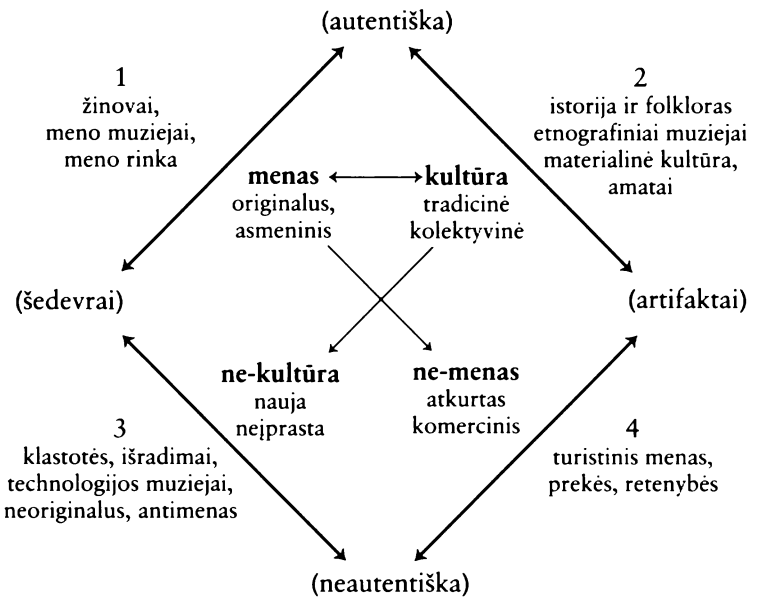
lio įdomybės nebūtinai buvo vertinamos kaip senovės liekanos, primityvių ar „praeities" civilizacijų produktai. Dažnai jos buvo priskiriamos nuostabių dalykų, nūdienio „Aukso amžiaus" kūrinių kategorijai (Honour, 1975; Mullaney, 1983; Rabasa, 1985). Vėliau buvo pradėta vis labiau abejoti, ar teisingai vakariečiai elgiasi, kai savindamiesi pasaulio kultūras vis gręžiojasi atgal. Ne tik praeities – objektifikuotos, išsaugotos ar atgaivintos, – bet ir išradingos dabarties kultūra ir menas gali būti „autentiški".

Nuo XX a. pradžios kolekcionuojami nevakarietiški objektai buvo klasifikuojami priskiriant juos vienai iš dviejų pagrindinių kategorijų: mokslinei – kultūriniai artefaktai, ir estetinei – meno kūriniai[72]. Kiti kolekcionuojami objektai – masinės gamybos prekės, „menas turistams", įdomybės ir pan. – buvo vertinami ne taip sistemingai; geriausiu atveju jiems atsirasdavo vieta tik „technologijų" arba „folkloro" parodose. Šių ir kitų kategorijų vietą sistemoje, kuriai tiktų pavadinimas „moderni meno ir kultūros sistema", galima pavaizduoti (kiek supaprastinančia) diagrama.

[72] „Griežtosios" etnografinio kultūralizmo ir estetinio formalizmo artikuliacijos atsispindi Sieberio (1971), Price ir Price'o (1980), Vogelio (1985) ir Rubino (1984) veikaluose. Pirmuosiuose dviejuose veikaluose teigima, kad iš pirminio konteksto išplėšto meno neįmanoma ne tik įvertinti, bet ir suvokti. Tuo metu Vogelis ir Rubinas tvirtina, kad estetinės vertybės peržengia savo pirminio lokalinio konteksto ribas, kad „šedevrų" kalba universali ar bent jau suprantama skirtingų kultūrų žmonėms. Pavyzdžių, kaip dažnai nesiderinančios sąvokos, tokios kaip „estetinis tobulumas", panaudojimas", „retumas", „amžius" ir pan., vartojamos siekiant parodyti, jog gentiniai dirbiniai yra vertingi autentiški kūriniai, galima rasti žurnalo *African Arts* organizuoto simpoziumo „Autentiškumas Afrikos mene" straipsniuose – nors šiame simpoziume ir nebuvo padaryta jokių konkrečių išvadų, jo medžiaga išties gausi (Willett ir kiti, 1976).

MENO IR KULTŪROS SISTEMA

Objektų pavertimo autentiškais mechanizmas



A. J. Greimo (Greimas ir Rastier, 1968) semiotinis kvadratas rodo, kad „bet kokia pirminė dvinarė opozicija, pasitelkus neigimo ir atitinkamos sintezės veiksmą, gali generuoti kur kas daugiau terminų, nors jie ir turi būtinai likti užrakinti pirminės sistemos ribose“ (Jameson, 1981: 62). Pritaikydamas Greimo teoriją kultūrinės kritikos tikslams, Fredericas Jamesonas naudoja semiotinį kvadratą siekdamas atskleisti „konkrečios ideologinės sąmonės ribas, [nužyminčias] konceptualius taškus, už kurių sąmonė negali žengti ir tarp kurių ji pasmerkta blaškytis“ (1981: 47). Sekdamas jo pavyzdžiu, siūlau tokį konkrečių istorinių, ginčytinų reikšmių ir institucijų lauko planą (žr. diagramą).

Iš pirminės opozicijos, pasitelkus neigimo veiksmą, generuojami keturi terminai. Jie nužymi horizontalią bei vertikalią ašį ir keturias semantines zonas tarp jų: 1) autentiškų šedevrų zona, 2) autentiškų artefaktų zona, 3) neautentiškų šedevrų zona, 4) neautentiškų artefaktų zona. Daugelį objektų – senų ir naujų, retų ir dažnai pasitaikančių, įprastų ir egzotiškų – galima patalpinti į vieną iš šių zonų arba ant jų sandūros – parodant jų dviprasmišką padėtį.

Ši sistema klasifikuoja objektus ir priskiria jiems santykinę vertę. Ji apibrėžia „kontekstus", kuriems objektai iš tiesų priklauso ir tarp kurių jie gali cirkuliuoti. Iš apačios į viršų ir iš dešinės į kairę vyksta reguliarus judėjimas link pozityvios vertės. Į šį judėjimą įtraukiami neabejotinai vertingi ar reti artefaktai, kurių vertės garantas paprastai yra jų priklausymas „nykstančiai" kultūrai arba meno rinkos atrankos ir vertinimo mechanizmai. Šekerių religinės bendrijos dirbinių vertė atspindi faktą, kad šekerių visuomenė jau nebeegzistuoja: jos dirbinių skaičius ribotas. Meno pasaulyje žinovai ir kolekcininkai kūrinį pripažįsta „svarbiu" remdamiesi toli gražu ne vien tik estetiniais kriterijais (žr. Becker, 1982), o ir vyraujančios sampratos, kas yra „gražu" ir „įdomu", kartais keičiasi labai greitai.

Didelis judėjimas sistemoje vyksta tarp pirmosios ir antrosios zonos. Objektai čia juda abiem kryptim. Kultūriškai ar istoriškai vertingiems objektams gali būti suteiktas vaizduojamojo meno kūrinių statusas. Judėjimo šia kryptimi – perėjimo iš etnografinės „kultūros" į vaizduojamojo „meno" sferą – pavyzdžių gausu. Gentiniai objektai saugomi meno galerijose (Rockfellerio priestate Niujorko municipaliniame muziejuje) arba kur nors eksponuojami laikantis labiau „formalistinių" nei „kontekstualistinių" taisyklių (Ames, 1986: 39–42) juda šiuo keliu. Amati-

ninkų dirbiniai (šekerių dirbiniai surinkti Whitney muziejuje 1986 m.), „tautodailė“, tam tikros senienos ir „naivusis“ menas kartkartėmis perkeliami į aukštesnę kategoriją. Judėjimas priešinga kryptimi vyksta, kai meno kūriniai „kontekstualizuojami“ kultūriškai ir istoriškai – o dabar tokia „kontekstualizacija“ vykdoma vis drąsiau. Bene ryškiausias jos pavyzdys buvo žymiosios prancūzų impresionistų kolekcijos, anksčiau eksponuotos Jeu de Paume, perkėlimas į naują XIX a. muziejų Gare d'Orsay gatvėje. Čia meno šedevrai tapo istorinio-kultūrinio „periodo“ panoramos dalimi. Ši panorama apima industrinio urbanizmo ir triumfuojančių jo technologijų užuomazgas, „blogą“ ir „gerą“ meną. Ne tokį intensyvų judėjimą iš pirmosios į antrąją zoną atspindi meno galerijose vykstantis rutiniškas eksponatų „senėjimo“ procesas, kai šie tampa svarbūs ne tiek kaip įtaigūs genijų kūriniai, kiek kaip puikūs to periodo stiliaus pavyzdžiai.

Judėjimas vyksta ir tarp apatinės ir viršutinės sistemos dalių, paprastai iš apačios į viršų. Plataus vartojimo prekės iš ketvirtosios zonos reguliariai persikelia į antrąją zoną: pereina į retų tam tikro periodo gaminių egzempliorių kategoriją ir dėl to tampa vertingos kolekcininkams (pavyzdžiui, seni žalio stiklo „Coke“ buteliai). Daugelis šiuolaikinių nevakarietiškų dirbinių migruoja tarp „meno turistams“ statuso ir kultūrinės-meninės strategijos kategorijos. Kai kurie šiuolaikiniai Trečiojo Pasaulio žmonių dirbiniai visiškai atsikratė gėdingos modernaus komercinio neautentiškumo žymės. Pavyzdžiui, haitiečių „primityvi“ tapyba – komercinė, palyginus nesena ir negrynai haitietiška – visiškai įtraukta į meno-kultūros apyvartą. Svarbu atkreipti dėmesį, kad šie kūriniai meno rinkoje atsidūrė perėję per antrąją zoną, nes yra vertinami ne kaip šiaip kokių nors menininkų, o

kaip *haitiečių* kūriniai. Haitiečių tapyba iš karto sukelia asociacijas su vudu kultu, magija ir negriškumu. Nors kai kurie menininkai žinomi ir vertinami, „kultūrinių" kūrėjų aura jiems pritapo kur kas labiau nei, tarkime, Picasso, kurio paveikslai vertinami ne dėl to, kad juos nutapė būtent „ispanų menininkas". Tokį pat kelią, kaip matysime, nueina daugelis šiuolaikinių gentinio meno kūrinių – tiek kilusių iš Sepiko, tiek iš Amerikos Šiaurės Vakarų pakrantės. Tokie kūriniai dažniausiai išsilaisvina iš meno turistams ar prekių kategorijos aptvaro, į kurį juos dažnai uždaro puristai dėl jų naujoviškumo; bet jie negali tiesiai patekti į pirmąją zoną, į meno rinką – iš pradžių juos turi persmelkti autentiškos (tradicinės) kultūros atmosfera. Jie negali iš ketvirtosios zonos iš karto persikelti į pirmąją.

Kartais pasitaiko ir keliauninkų iš ketvirtosios į trečiąją zoną, pavyzdžiui, kai prekė arba technologinis artefaktas suvokiamas kaip itin išradingas kūrinys. Toks objektas išskiriamas iš komercinės ar masinės kultūros objektų ir dažniausiai atsiduria technologijos muziejuje. Kartais jis tampa visateisiu meno karalijos piliečiu: „technologinė" inovacija arba prekė gali būti kontekstualizuota kaip modernus „modelis", ir taip pereiti iš trečiosios į pirmąją zoną (pavyzdžiui, baldai, namų apyvokos įrenginiai, automobiliai ir t. t. eksponuojami Šiuolaikinio meno muziejuje Niujorke).

Reguliarus judėjimas vyksta taip pat tarp pirmosios ir trečiosios zonos. Nustačius, kad meno kūrinys yra falsifikatas, jis praranda savo aukštą padėtį (nors kažkiek ankstesnio auros spindesio ir išlieka), ir atvirkščiai, įvairiaus pobūdžio „antimeno" bei demonstratyviai neoriginalaus ar „neautentiško" meno kūriniai kolekcionuojami ir vertinami (Warholo konservuotos sriubos skardinės, Sherrie Levine darytos Walkerio Evanso fotogra-

fijų fotografijos, Duchampo pisuaras, dėžė buteliams ar semtuvas). Trečiosios zonos objektai yra kolekcionuotini kaip priklausantys bendrajai meno sferai: jie neįprasti, aiškiai išsiskiria iš kultūros arba demonstratyviai nuo jos atsiriboja. Pasisavinti meno pasaulio, kaip Duchampo *ready-made,* jie cirkuliuoja pirmosios zonos ribose.

Meno-kultūros sistemoje, kurią aš pavaizdavau diagrama, neatsispindi arba silpnai atsispindi įvairūs jau nykstantys ir dar tik atsirandantys kontekstai. Paminėsiu tik vieną pavyzdį: meno ir kultūros, technologijų ir prekių kategorijos yra labai pasaulietiškos. „Religiniai" objektai gali būti vertinami kaip iškilus menas (Giotto ikona) arba kaip tautodailė (dekoracijos Lotynų Amerikoje populiaraus šventojo bažnyčioje), ar kultūrinis artefaktas (indiški barškaliukai). Tokie objektai savaime neturi jokių „galių" ar paslapties – bruožų, kurie kadaise buvo būdingi „fetišams", kol jie dar nebuvo perklasifikuoti modernioje sistemoje, priskiriant juos primityvaus meno ar kultūrinių artefaktų kategorijai. Tačiau kokios „vertės" netenka ikona, kai ji iškeliama iš veikiančios bažnyčios (arba kai bažnyčia paverčiama muziejumi)? Jos ypatingos galios arba šventumas perkeliamas į bendraestetinę sferą (žr. 9 skyrių, 11 prierašą – apie tai, kaip neseniai zunių genties vyresnieji pasipriešino tokiai pasaulietiškai kontekstualizacijai).

Labai svarbu suprasti, kad ši meno-kultūros sistema istoriška. Jos pavidalas nėra galutinis: kelekcionuotiniems artefaktams priskiriamos pozicijos ir vertė keitėsi ir keisis. Be to, sinchroninė diagrama konfliktuojančias ir susikertančias zonas gali pa-

vaizduoti tik kaip judėjimą arba dviprasmiškumą tarp įtvirtintų polių. Kaip matysime šio skyriaus pabaigoje, didelė dalis šiuolaikinio „gentinio meno" dalyvauja reguliariame judėjime tarp meno ir kultūros taip pat ir tradiciniuose dvasiniuose kontekstuose, kurie šioje sistemoje neatsispindi (Coe, 1986). Apskritai, nepriklausomai nuo to, kiek šioje sistemoje yra ginčytinų teritorijų, kiekvienas kolekcionuojamas objektas joje gali atrasti namus tik etnografinėje ar estetinėje aplinkoje. Šiuolaikiniai etnografijos, meno muziejai ir privatūs kolekcininkai sukūrė skirtingus, vienas kitą papildančius klasifikacijų būdus. Šiuolaikiniame etnografijos muziejuje „skulptūros" kūrinys eksponuojamas kartu su kitais panašios funkcijos objektais arba greta tos pačios kultūrinės grupės objektų, įskaitant buitinius artefaktus, tokius kaip šaukštai, dubenys ar ietys. Kaukė ar statula gali būti priskirta prie grupės formaliai nepanašių objektų ir pateikta kaip ritualinio ar institucinio komplekso dalis. Atskirų skulptorių vardai nežinomi arba nutylimi. Meno muziejuje skulptūra laikoma individo – Rodino, Giacometti, Barbaros Hepworth – kūriniu. Jos vieta kasdieninėje kultūrinėje veikloje (įskaitant komercinę) neturi esminės reikšmės. Etnografiniame muziejuje objektas yra kultūriškai ir žmogiškai „įdomus", o meno muziejuje jis pirmiausia yra „gražus" arba „originalus". Bet taip buvo ne visada.

Elisabeth Williams (1985) aprašė vieną svarbų tokio skirstymo permainingos istorijos laikotarpių; jos apžvalga padės mums daug ką suprasti. XIX a. paryžiečiams prieškolumbinio laikotarpio artefaktus buvo sunku suvokti kaip visiškai „gražius". Dominavo natūralistinė estetika, kurios požiūriu *ars Americana* buvo groteskiškas arba grubus. Geriausiu atveju prieškolumbiniai kūriniai galėjo būti priskirti senienų kategorijai ir verti-

nami per Viollet-le-Duc medievizmo prizmę. Williams aprašo, kaip majų ir inkų artefaktai, neturėdami aiškiai apibrėžto statuso, klaidžiojo tarp Luvro, Nacionalinės bibliotekos ir Guimeto muziejaus; vėliau (po 1878 m.) šis jų maršrutas pasipildė dar viena „stotimi" – Trocadéro muziejumi. Čia, institucijoje, traktuojančioje juos kaip mokslinę medžiagą, jie, rodės, atrado etnografinius namus. Pirmieji Trocadéro direktoriai – Ernest-Théodore Hamy ir Rémy Verneau – mažai domėjosi jų estetinėmis savybėmis.

Nevakarietiško „meno" grožis didžiąja dalimi yra naujas atradimas. Daugelis šių objektų buvo kolekcionuojami ir vertinami jau anksčiau, bet dėl kitų priežasčių nei XX a. Naujųjų laikų pradžioje buvo vertinamas jų retumas ir neįprastumas. „Įdomybių kabinete" visi eksponatai buvo sumaišyti, ir kiekvienas atskiras objektas metonimiškai atstovavo visam regionui arba populiacijai. Kolekcija buvo mikrokosmosas, „visatos santrauka" (Pomian, 1978). XVIII a. rimčiau susirūpinta taksonomija ir išsamios sekos kūrimu. Kolekcionavimu vis labiau pradėjo domėtis gamtos mokslų atstovai (Feest, 1984: 90), o objektai buvo vertinami už tai, kad jie egzemplifikavo sistemiškų kategorijų aibes: valgis, drabužiai, statybinės medžiagos, žemės ūkio padargai, ginklai (karo, medžioklės) ir t. t. E. F. Jomardo etnografinės klasifikacijos ir A. H. L. F. Pitto Riverso tipologinės parodos XIX a. viduryje buvo šių taksonominių vizijų kulminacija (Chapman, 1985: 24–25). Pitto Riverso tipologijos vaizdavo vystymosi etapus. Šimtmečio pabaigoje egzotiški artefaktai dažniausiai buvo sisteminami evoliucionistiškai. Nepaisant to, ar objektai buvo pateikiami kaip senienos, suskirstyti geografiškai, ar pagal visuomenes, sudėlioti į integralias visumas, ar suburti į realistiškas „gyvenimo grupes" ir dioramas, jie

pasakojo žmogaus vystymosi istoriją. Objektas pirmiausia buvo jau ne egzotiška „įdomybė," bet informacijos šaltinis, visiškai integruotas į Vakariečio visatą (Dias, 1985: 375–379). Egzotiškas objektas tapo vertingas kaip liudininkas, bylojantis apie konkrečią ankstyvosios žmogaus Kultūros stadijos realybę – bendrą praeitį, kuri patvirtina triumfuojančią Europos dabartį.

Mokslo arenoje pasirodžius Franzui Boasui ir atsiradus reliatyvistinei antropologijai, rimtai pradėta rūpintis pateikti objektus jų „gimtojoje" aplinkoje. Taip reprezentuojamas „kultūras" galima arba surikiuoti į evoliucinę grandinę, arba išbarstyti po sinchroniškas „etnografines dabartis". Pastarosios nėra nei senoviškos, nei šiuolaikiškos; jos veikiau reprezentuoja „autentišką" surinktų objektų kontekstą – dažniausiai tą, kuriame juos surado kolekcininkai arba iš kurio jie buvo perkelti į ekspoziciją. Tiek kolekcininkas, tiek gelbėtojas etnografas galėjo teigti, kad jei ne jis, „daikto tiesa" jau būtų buvusi prarasta. Kaip matysime, objektai ir papročiai tampa autentiški „išėmus" juos iš jų esamos istorinės situacijos – dabarties, virstančios ateitimi.

Galutinai susiformavus XX a. antropologijai, etnografiškai kontekstualizuoti artefaktai tapo vertingi kaip objektyvūs daugialygmeninio kultūros gyvenimo visumos „liudininkai" (Jamin, 1982a: 89–95; 1985). Kai kultūros ir literatūros sferoje prasidėjo nauji reiškiniai, kai Picasso ir kiti menininkai ėmė lankytis „Troca", kur gentiniai objektai juos žavėjo toli gražu ne savo etnografiniu aspektu, vėl iškilo klausimas, – kur gi iš tiesų nevakarietiškų objektų vieta? Triumfuojančių modernistų akimis bent jau kai kurie jų galėjo būti laikomi universalaus meno šedevrais. Atsirado „primityvaus meno" kategorija.

Po tokio „posūkio" kintančioje taksonomijų sistemoje atsirado naujų dviprasmiškumų ir galimybių. XIX a. viduryje prieš-

kolumbiniai arba gentiniai objektai buvo laikomi groteskais arba senienomis. Trečiojo dešimtmečio pradžioje jie tapo kultūros liudytojais ir autentiškais šedevrais. Nuo tada prasidėjo kontroliuojama jų migracija tarp šių dviejų institucionalizuotų sferų. Ribos tarp meno ir mokslo, estetikos ir antropologijos nėra įtvirtintos kartą ir visiems laikams. Visai neseniai matėme, kaip pradėjo nykti skirtis tarp antropologinio ir vaizduojamojo meno muziejaus. Pavyzdžiui, Niujorko Gamtos istorijos muziejuje Azijos gyventojų salės ekspozicija įrengta panašiai kaip moteriškų prekių salonas, ir čia eksponuojami objektai visai natūraliai atrodytų atsidūrę kokio nors viduriniosios klasės atstovo bute – pakabinti ant sienų ar pastatyti ant staliuko. Panašų reiškinį matome ir Šiuolaikinio meno muziejuje, kuris papildė savo įprastą ekspoziciją kultūriniais artefaktais: baldais, automobiliais, namų apyvokos įrenginiais ir indais. Kai kurie iš jų, pavyzdžiui, Šiaurės vakarų pakrantės indėnų karo kanoja ar lankytojų mėgstamas žalias sraigtasparnis, netgi pakabinti ant virvių.

❧

Nors meno ir antropologijos objektų sistemos yra institucionalizuotos ir „galingos“, jos nėra nekintamos. Grožio, kultūros ir autentiškumo kategorijos kito ir kinta. Todėl svarbu priešintis kolekcijoms būdingai tendencijai apsiriboti savimi, užgožti savo vidinius istorinius, ekonominius ir politinius atsiradimo procesus (žr. Haacke, 1975; Hiller, 1979). Būtų idealu, jei pačios kolekcijos ir ekspozicijos istorija aiškiai atsispindėtų kiekvienoje parodoje. Buvo pasigirdę gandų, kad Boaso salė Amerikos Gamtos istorijos muziejuje, skirta Šiaurės vakarų pakrantės ar-

tefaktams, bus atnaujinta, o jos ekspozicijos stilius modernizuotas. Tačiau tikriausiai (bent jau taip galima tikėtis) šio plano buvo atsisakyta, nes šioje salėje, turinčioje savitą epochos atmosferą, ne tik eksponuojama puiki kolekcija, bet ir atsispindi kolekcionavimo istorijos akimirka. Plačiai išreklamuota Šiuolaikinio meno muziejaus paroda „*Primityvizmas* XX a. mene", surengta 1984 m. (žr. 9 skyrių), akivaizdžiai parodė (kaip buvo iškilmingai skelbiama), kokiomis būtent aplinkybėmis tam tikri etnografiniai objektai staiga tapo universalaus meno kūriniais. Jei nevakarietiškų objektų eksponuotojai ir tokių ekspozicijų lankytojai bus istoriškai sąmoningesni, galbūt antropologai, menininkai ir jų publika bent jau įveiks sąstingį ir pradės ieškoti naujų būdų kolekcionuoti save ir pasaulį.

Objektai mums gali tapti artimesni, jei, užuot suvokę juos tik kaip kultūrinius ženklus ir meno kūrinius (Guidieri ir Pellizzi, 1981), grąžinsime jiems, kaip tai daro Jamesas Fentonas, prarastąjį fetišo statusą – žiūrėdami į juos ne kaip į iškreipto ar egzotiško „fetišizmo" pavyzdžius, o kaip į *savo pačių* fetišus[73]. Tokia taktika, kuri neišvengiamai turėtų būti labai asmeniška, suteiktų kolekcijos daiktams galią prikaustyti dėmesį, o ne vien mokyti ir informuoti. Afrikos ir Okeanijos artefaktai galėtų vėl tapti *objets sauvages**, keliančiais susižavėjimą ir turinčiais galią gluminti. Žvelgdami į juos matytume jų ori-

[73] Apie postfreudistinę pozityvią fetišo sampratą žr. Leiriso (1929a, 1946) veikalus; apie radikalias fetišo teorijos galimybes žr. Pietzo (1985) veikalą, kuriame autorius remiasi Deleuze; Barthes'o (1980) knygoje atsispindi atgailaujančio semiologo perversiškas požiūris į fetišą („punctum") – šiuo požiūriu fetišo reikšmę formuoja tik asmuo, o ne kultūriniai kodai („studium"). Gomila (1976) analizuoja etnografinę materialinę kultūrą neapsiribodamas kuria nors viena šių siurrealistinių-psichoanalitinių perspektyvų.

* laukiniais daiktais (*pranc.*) – vert.

ginalumą, kurio neįmanoma įsprausti į jokios klasifikacijos rėmus, ir tai primintų, jog mums *nepakanka* turėti tik save ir visų tų gudrybių, kurių mes griebiamės, rinkdami aplink mus esantį pasaulį.

Kultūros kolekcionavimas

Pagal American Anthropologist, 34 (1932): 740:

PRANEŠIMAS IŠ NAUJOSIOS GVINĖJOS
Aliatoa, Wiwiak regionas, Naujoji Gvinėja

1932 m. balandžio 12 d.

Šiuo metu kaip tik baigiame tirti vienos kalnų grupės kultūrą žemuosiuose Torres Chelles. Ji neturi pavadinimo, ir mes dar nenusprendėme, kaip ją pavadinsime. Vietiniai gyventojai mums padėjo aiškiai suvokti keiksmų, kuriuose minimi motinos broliai, tėvo seserys ir t. t., kilmę; jie turi aiškią poziciją incesto atžvilgiu, kurią Reo [Fortune] bendrais bruožais aprašė straipsnyje enciklopedijai. Jie ėmėsi gydomųjų priemonių, kurias mes rekomendavome dobų (Dobu) ir manusų (Manus) gentims – turėti ne tik netoliese gyvenantį burtininką, bet ir velnią, o mirusiuosius laidoti už gyvenvietės ir vienoje vietoje.Kita vertus, jie mane labai erzina: jų religija susideda iš įvairiausių magiškų ir demoniškų Ramiojo vandenyno salų tikėjimų fragmentų, o savo imlumu svetimoms idėjoms jie primena baltą popieriaus lapą. Jiems pavaizduoti tiktų toks paveikslas: sėdi čiabuvis ir skaito *Auksinės šakos* (*Golden Bough*) dalykinę rodyklę, tikrindamas, ar ko nors nepraleido. Dirbti su jais labai sunku, nes jie gyvena dideliuose plotuose išsibarsčiusiuose sodo nameliuose, kurių turi kokį pustuzinį, niekada

neužsilaikydami vienoje vietoje ilgiau nei savaitę. Žinoma, tai buvo naujas ir įdomus iššūkis tyrimo metodui. Sunkumų, kuriuos patyrėme pabuvę dvi dienas neįveikiamuose kalnuose, mums jau pakanka. Dabar mūsų laukia pakrantės žmonės.

Pagarbiai,
Margaret Mead

„Kultūros" yra etnografinės kolekcijos. Nuo to laiko, kai Tayloras pirmasis 1871 m. pasiūlė „kultūros" apibrėžimą, šis terminas reiškė gana miglotą „sudėtingą visumą", aprėpdamas viską, kas susiję su išmoktu grupių elgesiu, pradedant kūno technikomis ir baigiant simboline tvarka. Laikas nuo laiko kultūrą buvo bandoma apibrėžti tiksliau (žr. Kroeber ir Kluckhohn, 1952), arba, pavyzdžiui, atskirti ją nuo „socialinės struktūros". Tačiau iki šiol šis terminas daugiausia vartojamas inkliuzyviai. Juk būna atvejų, kai reikia holistiškai kalbėti kaip aprėpiantis viską apie japonų, trobriandiečių ar marokiečių kultūras, įsitikinus, kad kalbame apie kažką realaus ir skirtingai koherentiško. Tačiau vis labiau aiškėja, kad konkreti veikla, kuria siekiama atspindėti kultūrą, subkultūrą arba bet kurią koherentišką kolektyvinės veiklos sritį, visada strategiška ir selektyvi. Pasaulio bendruomenės taip sistemiškai tarpusavyje susijusios, kad išskirti atskiras ir nepriklausomai funkcionuojančias sistemas labai sunku (Marcus, 1986). Didėjantis istorinių pokyčių tempas, nuolatinis stresas nagrinėjamose sistemose reikalauja pakeisti kultūrinių visetų ir ribų konstravimo bei vertimo būdų suvokimą. Šiandien Margaret Mead jau nebegalėtų su tokiu pionieriškumu *élan* „baigti tirti kultūrą" Naujosios Gvinėjos kalnuose, rinkti išsibarsčiusius gyventojus, atskleisti jų pagrindinius pa-

pročius ir duoti pavadinimą savo darbo rezultatui (anuomet jis buvo pavadintas „Arapešų kalnų gentimi“).

Pažvelgus į etnografiją kaip į kultūros kolekcionavimo formą (žinoma, tai ne vienintelis galimas požiūris), aiškiau matyti, kaip įvairūs patyrimai ir faktai atrenkami, surenkami ir atskiriami nuo savo pirminės laikinos aplinkos, kaip jiems suteikiama patvari vertė naujoje kompozicijoje. Kolekcionuoti – bent jau Vakaruose, kur laikas paprastai laikomas linijiniu ir negrįžtamu – reiškia gelbėti fenomeną nuo neišvengiamo istorinio dūlėjimo ar išnykimo. Kolekcijoje kaupiama tai, ką „verta“ laikyti, atminti ir branginti. Artefaktai ir papročiai išgelbstimi nuo laiko[74]. Antropologai kultūros kolekcionieriai paprastai renka tai, kas atrodo „tradiciška“ – kas pagal apibrėžimą priešinga modernumui. Iš sudėtingos istorinės realybės (kuriai priklauso ir vykstantys etnografiniai kontaktai) jie renkasi tai, kas pasauliui suteikia formą, struktūrą ir tęstinumą. Tai, kas mišru arba „istoriška“ atsiradimo prasme, kur kas rečiau kolekcionuojama ir pateikiama kaip tam tikra autentiškumo sistema. Pavyzdžiui, Naujojoje Gvinėjoje Margaret Mead ir Reo Fortune nutarė netirti grupių, kurios, kaip Mead rašė savo laiške, buvo „stipriai

[74] Parodoje „Temps perdu, temps retrouve“, vykusioje 1985 m. Musée d'Ethnographie Neuchâtel, buvo sistemingai keliamas klausimas apie tokią keblią Vakarų etnografinių muziejų laiko padėtį. Pagrindinės parodos tezės buvo atspindėtos toliau pateiktame tekste, kur kiekvienas teiginys iliustruotas pavyzdžiais iš muziejininkystės praktikos: „Prestižinės daiktų apžiūrėjimo vietos, t. y. muziejai, teikia vertę daiktams, kurie yra už gyvenimo ribų – tuo jie primena kapines. Įsigyti už dolerius atminties objektai dalyvauja besikeičiančioje grupės tapatybėje, tarnauja turintiesiems galią, kaupiasi, sudarydami lobius, tuo tarpu asmeninė atmintis blėsta. Susiduriančiai su kasdienybės agresija ir reiškinių laikinumu atminčiai reikia objektų – estetizuotų, selektyviai išryškintų ar paveiktų maišant žanrus. Kas, žvelgiant iš ateities perspektyvos, iš nūdienos, turėtų būti išsaugota?“ – (Hainard ir Kaehr, 1986: 33; taip pat Hainard and Kaehr, 1985).

misionierizuotos“ (1977: 123); o Malinowskiui Trobriando salose buvo akivaizdu, kad didžiausio mokslinio dėmesio buvo vertos būtent tos atribotos „kultūros“, kurioms gresia didžiausias šiuolaikiškos „išorinės“ aplinkos įtakos pavojus. Melaneziečių patyrimas – kurį jie įgijo praktiniais sumetimais tapdami krikščionimis, mokydamiesi žaisti ir žaisdami su svetimaisiais jų žaidimus – neatrodė vertas išsaugoti.

Kiekvienas kultūros pasisavinimas, nepriklausomai nuo to, ar ją pasisavina saviškiai, ar svetimieji, implikuoja specifinę poziciją laike ir tam tikrą istorinio naratyvo formą. Rinkimas, turėjimas, klasifikavimas ir vertinimas be abejo būdingas ne tik Vakarams, tačiau kitur šie veiksmai nebūtinai susiję su akumuliacija (labiau nei su perskirstymu) arba su išsaugojimu (labiau nei su natūraliu ar istoriniu nykimu). Vakarietiškoji kultūros kolekcionavimo praktika turi savą lokalinę genealogiją, susipynusią su skirtingomis europietiškomis laiko ir tvarkos sampratomis. Šiai genealogijai verta skirti kiek daugiau dėmesio, kadangi ji susistemina prielaidas, kurias atkakliai siekia atmesti naujosios praktikos, proceso ir istoriškumo teorijos (Bourdieu, 1977; Giddens, 1979; Ortner, 1984; Sahlins, 1985).

Lemiamas naujosios kultūros koncepcijos istorijos aspektas yra jos sąjunga (ir darbo pasidalijimas) su „menu“. Kultūra, netgi kultūra mažąja raide, visomis jėgomis siekia estetinės formos ir autonomijos. Jau sakiau, kad modernios kultūros ir meno koncepcijos funkcionuoja kartu vienoje „meno-kultūros sistemoje“. Talpi XX a. kultūros kategorija, kuri neteikia pirmenybės nei „aukštajai“, nei „žemajai“ kultūrai, atrodo įtikinamai tik šioje sistemoje, nes iš principo pripažindama visą išmoktą žmogaus elgesį, ši kultūra mažąja „k“ surikiuoja fenomenus, pirmenybę teikdama koherentiškiems, subalansuotiems ir „autentiš-

kiems“ kolektyvinio gyvenimo aspektams. Nuo XIX a. vidurio kultūros koncepcijos „sugėrė“ tuos elementus, kurie atrodė teikią kolektyvinei egzistencijai tęstinumą ir gilumą, parodydami ją kaip visumą, o ne kaip abejotiną, ginčytiną, intertekstualų ar sinkretišką kratinį. Beveik postmodernistinis Mead pavaizduotas paveikslas – „čiabuvis, skaitantis *Auksinės šakos* dalykinę rodyklę, kad patikrintų, ar ko nors nepraleido“, – nėra autentiškumo vizija.

Mead arapešų imlumas išorinei įtakai atrodė „erzinantis“. Kolekcionuodami kultūrą patys, jie komplikavo jos kolekcionavimą. Istorinė raida vėliau ją privertė modifikuoti šių „sunkių“ melaneziečių paveikslą. Naujoje įžangoje į trijų tomų etnografijos „*The Mountain Arapesh*“ pakartotinį leidimą 1971 m. ji keletą puslapių skiria Bernardo Narokobi, arapešo, tuo metu studijavusio teisę Sidnėjuje, Australijoje, laiškams. Antropologė noriai prisipažįsta, kaip ji nustebo išgirdusi iš jo tokius žodžius: „Kaip gi atsitiko, kad vienas iš arapešų – iš tautos, kurios kolektyvinio gyvenimo formos tokios skurdžios – pasiekė daugiau nei bet kuris žmogus iš manusų genties, kuri kaip grupė įžengė į modernųjį pasaulį laikotarpiu tarp pirmųjų mūsų tyrimų jų gentyje 1928 m. ir pakartotinio tyrimo pradžios 1953 m.?“ (Mead, 1971: IX). Toliau ji aiškina, kad Narakobi, kartu su kitais arapešais, studijuojančiais Australijoje, „perėjo iš vieno žmogaus kultūros periodo į kitą“ kaip „individai“. Arapešai buvo „ne taip glaudžiai susiję su koherentiška kultūra, kaip manusų gentis“ (t. p. IX–X). Tačiau Narakobi rašo kaip tikras „genties“ narys, su pasididžiavimu kalbėdamas apie savo „klano“ (pavadinimą „arapešai“ jis vartoja retai) vertybes ir pasiekimus. Jis artikuliuoja naują daugiateritorinės „kultūrinės“ tapatybės galimybę: „Dabar jaučiu, kad galiu didžiuotis savo gentimi, ta-

čiau tuo pat metu jaučiu, kad priklausau ne tik Papua-Naujajai Gvinėjai, besiformuojančiai tautai, bet ir plačiajai pasaulio bendruomenei" (XIII). Argi anksčiau Mead pavaizduotas išradingo čiabuvio, sklaidančio *Auksinės šakos* lapus, paveikslas nebuvo šio modernaus būdo būti „arapešu" įžvalga? Kodėl antropologinės kultūros rinkėjas tokį elgesį turėtų marginalizuoti ar laikyti „pavieniu atveju"?

Tarpusavy susijusios vakarietiškos kultūros ir meno koncepcijos nuo seno buvo persmelktos visetiškumo, tęstinumo ir esmės lūkesčių. Turėsime apsiriboti trumpu jų naujausios istorijos aptarimu, nes norėdami atlikti išsamią šių koncepcijų istorinę analizę turėtume keliauti, ieškodami jų ištakų, mažų mažiausiai iki senovės Graikijos. Raymondas Williamsas įžvelgia jų užuomazgas jau XIX a. pradžioje – neturinčio precedento istorinio ir socialinio judėjimo laikotarpiu. Knygoje *Kultūros visuomenė* (*Culture and Society,* 1966), *Pagrindinės sąvokos* (*Keywords,* 1976), ir kitose studijose Williamsas apžvelgė ir palygino, kaip keitėsi žodžių „menas" ir „kultūra" vartojimas. Pokyčiai parodo sudėtingą reakciją į industrializmą, „masinės visuomenės" šmėklą, suintensyvėjusius socialinius konfliktus ir permainas[75].

Pasak Williamso, XIX a. žodis *menas* pirmiausia reiškė „meistriškumą". Staliai, nusikaltėliai ir dailininkai – visi jie buvo savaip meniški. Žodis ***kultūra*** reiškė natūralaus vystymosi tendencijas ir daugiausia buvo vartojamas kalbant apie žemdirbystę ir žmonių elgesį: tiek augalus, tiek ir žmones (kaip indivi-

[75] Nors Williamso analizė apsiribojo Anglija, bendras jos modelis tinka ir kitoms Europos šalims, netgi jei ten modernizacija prasidėjo kitu laiku arba buvo naudojami kitokie terminai. Pavyzdžiui, Prancūzijoje žodis *civilisation,* o Durkheimo veikaluose *société,* pakeitė žodį ***kultūra,*** bet tai neesminis dalykas. Svarbu atlikti bendrą kokybinį kolektyvinio gyvenimo įvertinimą.

dus) buvo galima „sukultūrinti“. Kitos XVIII a. žodžiui „kultūra“ teiktos reikšmės iki XIX a. nevyravo. XIX a. trečiajame dešimtmetyje žodis *menas* vis dažniau pradėtas vartoti kalbant apie ypatingą kūrybingumo, spontaniškumo ir grynumo sferą, rafinuoto jautrumo ir „genialios“ išraiškos karaliją. „Menininkas“ buvo išskirtas iš visuomenės – tiek iš „masinės“, tiek iš „buržuazinės“, – o dažnai ir priešinamas jai. Terminas *kultūra* ėjo panašiu keliu ir ilgainiui pradėjo reikšti tai, kas visuomenėje iškiliausia, jausmingiausia, esmingiausia ir vertingiausia – rečiausia. Kaip ir menas, kultūra tapo bendra kategorija; Williamsas vadina ją „aukščiausiu apeliaciniu teismu“ kovoje su vulgarumo ir suvienodėjimo grėsme. Ji – visiška priešingybė tam, kas buvo suvokiama kaip „anarchija“.

Menas ir kultūra XIX a. pradžioje iškilo kaip dvi viena kitą paremiančios žmogaus vertingumo sritys, geriausių ir įdomiausių „Žmogaus“ kūrinių rinkimo, išskyrimo ir saugojimo strategijos[76].

[76] Kaip teigia Virginia Dominguez, šio naujo subjekto atsiradimas reiškia glaudų specifinį istoriškumą, artimai susijusį su etnologija. Remdamasi Foucault „Daiktų tvarka“ (1966) ir XIX a. pabaigoje „Muziejų epochoje“ parašytais veikalais apie peštynes dėl etnografinių artefaktų, ji cituoja Douglaso Cole'o apibendrinimą apie pagrindines to priežastis: „Būtina išnaudoti laiką kolekcionavimui, kol dar ne per vėlu.“ (Cole, 1985: 50). „Ko jie bijojo nespėti? – klausia Dominiguez. – Čia susiduriame su specifine istorine sąmone. Kolekcionierių balse mes girdime nerimą, būgštavimus, kad niekada daugiau nebegalėsime prisiliesti prie šių daiktų – o tai būtų neatitaisomas praradimas, nes jie padedą išsaugoti mūsų pačių istoriškumą. Tai yra dvigubas vietos pakeitimas. Objektai kolekcionuojami jau ne kaip daiktai vertingi savaime, bet kaip metonimai žmonių, kurie juos sukūrė. O juos sukūrę žmonės, savo ruožtu, kelia susidomėjimą ne todėl, kad yra vertingi savaime, bet todėl, kad buvo suvoktas jų indėlis mūsų pačių istorinės trajektorijos supratimui. Toks dvigubas vietos pakeitimas įmanomas tik esant tam tikram požiūriui į žmogų ir tam tikram požiūriui į istoriją“ (Dominguez, 1986: 548).

XX a. šios kategorijos toliau evoliucionavo. Pliuralistinė, antropologinė kultūros (mažąja „k“, vartotinos ir daugiskaita) definicija atsirado kaip liberali alternatyva rasistinėms žmonijos įvairovės klasifikacijoms. Tai buvo veiksmingas būdas suvokti įvairialypę ir išsibarsčiusią „gyvenimo būdų visumą“ vėlyvojo periodo kolonializmo kontekste, kai tarp skirtingų pasaulio dalių užsimezgė neregėtai glaudūs ryšiai. *Kultūrą,* su visu jos evoliuciniu turiningumu ir autentiškumu, anksčiau rezervuotą geriausiems moderniosios Europos kūriniams, dabar galėjo turėti viso pasaulio gyventojai. Boaso kartos antropologinėje vizijoje „kultūros“ buvo lygiavertės. Vis dėlto, nors XIX a. definicijos atsinaujino ir tapo pliuralistinės, jos nebuvo visiškai transformuotos. Nepaisant to, kad jos darėsi mažiau elitinės (buvo ištrinta riba, atskirianti „aukštąją“ ir „žemąją“ kultūrą) ir mažiau europocentrinės (kiekviena žmonių visuomenė buvo visiškai „kultūriška“), iš ankstesniųjų definicijų buvo perimtos tam tikros prielaidos. George Stockingas (1968: 69–90) atskleidžia sudėtingus tarpusavio ryšius tarp XIX a. humanistinės ir besiformuojančios antropologinės kultūros definicijos. Jis teigia, kad Matthew Arnoldas antropologijai nusipelnė nė kiek ne mažiau nei jos oficialus tėvas ir įkūrėjas E. B. Tyloras. Iš tikrųjų, daugelis *Kultūros ir anarchijos* vizijų buvo tiesiai perkeltos į reliatyvistinę antropologiją. Galinga emocinė struktūra ir toliau žvelgia į kultūrą, kur ji bebūtų atrasta, kaip į koherentišką *kūną*, kuris gyvena ir miršta. Kultūra yra labiau ilgalaikė, struktūriška ir tradiciška (o ne atsitiktinė, sinkretiška ir istoriška). Kultūra yra tvarkymo, o ne irimo procesas. Ji keičiasi ir vystosi kaip gyvas organizmas. Staigių permainų paprastai ji „neišgyvena“.

XX a. pradžioje, pripažinus, jog *kultūrą* turi visos funkcio-

nuojančios pasaulio visuomenės, vis daugiau egzotiškų, archaiškų ir primityvių objektų pradėta laikyti „menu“. Savo estetine ir dvasine verte jie prilygo geriausiems Vakarų šedevrams. Amžiaus viduryje šį naują požiūrį į „primityvųjį meną“ perėmė daug išsilavinusių europiečių ir amerikiečių. Žvelgiant iš XX a. pabaigos pozicijų darosi aišku, kad paralelinės meno ir kultūros koncepcijos, nors ir laikinai, bet sėkmingai apėmė ir inkorporavo gausybę nevakarietiškųjų artefaktų bei papročių. Tai buvo įgyvendinta pasitelkus dvi strategijas. Pirma, objektai, priskirti „primityviojo meno“ kategorijai, buvo įsileisti į įsivaizduojamąjį žmogaus kūrybiškumo muziejų, ir, nors ir daug lėčiau, į tikruosius vaizduojamųjų menų muziejus Vakaruose. Antra, moderniosios antropologijos diskursas ir institucijos sukonstravo lyginamąjį ir sintetinį Žmogaus įvaizdį, nešališkai naudodamos elementus iš visų pasaulio autentiškų gyvenimo būdų, kad ir kokie keisti jie atrodytų, kad ir kokia neaiški būtų jų kilmė. Menas ir kultūra – kategorijos, kurioms priklauso geriausi Vakarų humanizmo kūriniai – iš principo pradėjo galioti visiems pasaulio žmonėms.

Turbūt vertėtų akcentuoti, kad nieko iš to, kas čia pasakyta apie šių kultūrinių ir meninių kategorijų istoriškumą, nedera interpretuoti kaip tvirtinimo, kad jos yra klaidingos, ar kaip teiginio, kad daugeliui jų vertybių neverta pritarti. Kaip ir kiekvienam sėkmingam diskursyviam susitarimui, autentiškumo sistemai menas-kultūra būdinga tiek tiesa ir mokslinis pažangumas, tiek ir aklavietės bei prieštaravimai. Pabrėždamas sistemos laikinumą, darau tai iš įsitikinimo (veikiau jausdamas, kaip iš po kojų slysta istorinis pamatas), kad vakarietiškųjų meno ir kultūros kategorijų klasifikacijos ir kilniaširdiškas jų priskyrimas visiems dabar kelia kur kas daugiau abejonių nei anksčiau.

Šios abejonės, atrodo, susijusios su tuo, kad pasaulio populiacijų tarpusavio ryšiai darosi vis glaudesni, ir tuo, kad nuo šeštojo dešimtmečio pradėta kvestionuoti kolonializmą ir europocentrizmą. Meno ir kultūros kolekcionavimas dabar vyksta kintančiomis sąlygomis, kurias formuoja prieštaringi diskursai, sinkretizmas, naujų, tiek „vakarietiškų", tiek ir nevakarietiškų elementų pasisavinimas. Aš negaliu išanalizuoti geopolitinių šių pokyčių priežasčių. Galiu tik paminėti transformacijas, kurias jie sukėlė, ir akcentuoti, kad modernioji kultūros ir meno genealogija, kurią čia vaizduoju, vis labiau primena lokalinę istoriją. „Kultūra" ir „menas" negali tiesiog imti ir pradėti *galioti* nevakarietiškiems žmonėms bei daiktams. Blogiausiu atveju juos galima *primesti,* geriausiu – *išversti,* bet abu šie veiksmai yra istoriškai ir politiškai sąlygoti.

Prieš pradedant nagrinėti kai kuriuos naujausius iššūkius vakarietiškiems rinkimo ir autentifikacijos metodams, vertėtų aptarti vis dar dominuojančią kultūros ir meno kolekcionavimo formą siauresniame ir konkretesniame kontekste. Tai leis išsiaiškinti, kokiomis istorinėmis prielaidomis remiasi sistema. Jei kolekcionavimas Vakaruose išgelbsti daiktus nuo nepasikartojančio laiko, kokia šio laiko kryptis? Kuo remdamasis kolekcininkas nustato, kurie daiktai reti ir autentiški, o kurie ne? Kolekcionavimas suponuoja istoriją, o istorija vyksta chronotope.

Kolekcionavimo chronotopas

Dans son effort pour comprendere, l'homme dispose
donc toujours d'un surplus de signification.*

CLAUDE LÉVI-STRAUSS

Terminas „chronotopas" tokia prasme, kaip jį vartoja Bachtinas, reiškia erdvės ir laiko indikatorių konfigūraciją literatūrinėje aplinkoje (fictional setting), kurioje (ir kurios laiku) vyksta tam tikra veikla ir vystosi fabula[77]. Neįmanoma realistiškai pavaizduoti istorinės detalės – kažką tiesiog padėti į „jo laiką" – nesiremiant eksplicitiniu arba implicitiniu chronotopu. Įtaigūs, nostalgiški Claude'o Lévi-Strausso prisiminimai apie Niujorką Antrojo pasaulinio karo metais gali pasitarnauti kaip chronotopas moderniajam meno ir kultūros kolekcionavimui. Ši aplinka išsamiai aprašyta jo esė, kurios pavadinimas prancūziškai skamba taip: „New York post-et préfiguratif" (1983). Čia kebli padėtis erdvėje ir laike, pamatinis dalykas jo prisiminimuose, atsispindi daug ryškiau negu angliškame vertime *Niujorkas 1941* („New York in 1941", 1985). Šis esė priklauso Lévi-Strausso kūrybos mikrožanrui, kurį jis virtuoziškai naudojo *Tristes tropiques*.

* Stengdamasis suprasti pasaulį, žmogus kasdien disponuoja reikšmės pertekliumi (*pranc.*) – vert.

[77] *Chronotopas*: pažodžiui „laikas-erdvė", kur nei viena dimensija neturi pranašumo (Bachtin, 1937). Chronotopas yra litaratūrinė aplinka (fictional setting), kurioje išryškėja istoriniai jėgų santykiai ir gali „atsitikti" tam tikros istorijos (buržuazinis salonas XIX a. socialiniuose romanuose, pirklio laivas Conrado pasakojimuose apie nuotykius ir imperiją). Kaip teigia Bachtinas: „Literatūriniame meniniame chronotope erdvės ir laiko indikatoriai suliejami į vieną kruopščiai apgalvotą, konkrečią visumą. Laikas sutirštėja, sutankėja, tampa meniškai matomas; panašiai ir erdvė – ji įsiurbia laiko judėjimą, siužetą bei istoriją ir į juos reaguoja" (p. 84).

Konkrečios vietos – Rio, Ugnies Sala, naujieji Brazilijos miestai, šventosios Indijos vietos – iškyla kaip aiškios žmogiškosios tvarkos ir transformacijos akimirkos, apsuptos destruktyvių, entropiškų globalinės istorijos srovių.

Toliau pateikiamas Lévi-Strausso esė apie Niujorką citatas papildžiau kitais fragmentais iš jo tekstų, parašytų karo metais arba iš atsiminimų apie juos. Skaitydami juos kaip vienalytį chronotopą, turime atminti, kad tai ne istoriniai užrašai, o sudėtingi literatūriniai prisiminimai. Laiką-erdvę, apie kurį kalbėsime, retrospektyviai sukomponavo Lévi-Straussas, o vėliau, siekdamas kitų tikslų, perkomponavau aš.

Antropologą, Antrojo pasaulinio karo metais emigravusį į Niujorką, glumina ir žavi netikėtų sugretinimų landšaftas. Jo prisiminimai apie tuos vaisingus metus, kada jis sukūrė struktūrinę antropologiją, apgaubti magiška aureole. Niujorkas kupinas žavingų nesuderinamumų. Kas galėtų atsispirti

> kinų operos, kurią mes valandų valandas stebėjome po pirmąja Bruklino tilto arka, vaidinimų žavesiui. Operos trupė, jau seniai atvykusi iš Kinijos, turėjo čia daug gerbėjų. Kiekvieną dieną, nuo vidurdienio iki gilios nakties, ji tęsė klasikinės kinų operos tradicijas. Toks pats jausmas, tarsi būčiau keliautojas laike, mane apimdavo ir kai kas rytą ateidavau dirbti į Niujorko Viešosios bibliotekos „Amerikos" salę. Čia, tarp jos neoklasikinio stiliaus arkadų ir senu ąžuolu iškaltų sienų, sėdėjau šalia indėno su plunksniniu galvos apdangalu ir karoliukais išsiuvinėtu elnio odos švarku – kuris žymėjosi pastabas „Parker" rašikliu (1985: 266).

Kaip rašo Lévi-Straussas, 1941-ųjų Niujorkas – tai antropologo svajonė: čia jo laukė milžiniškas žmonijos istorijų ir kultūrų pasirinkimas[78]. Kiek paėjęs pėsčiomis ar pavažiavęs metro iš Grinvičo, primenančio balzakiškąjį Paryžių, jis atsidurdavo tarp ištįsusių Volstryto dangoraižių. Šioje imigrantų ir įvairių etninių grupių mišrainėje, pasukęs už bet kurio kampo, vaikštinėtojas netikėtai patenka į visiškai kitokį pasaulį su sava kalba, papročiais ir kulinarija. Galima nusipirkti ką tik nori. Niujorke galima gauti bet kokį lobį. Antropologas ir jo meniškieji draugai André Bretonas, Maxas Ernstas, André Massonas, Georges'as Duthuit, Yvesas Tanguy ir Matta rado ikikolumbiškojo, Indijos, Okeanijos salų gyventojų ir japoniško meno šedevrų, užkištų prekeivių kabinetuose ir spintose. Čionlink kažkaip suranda kelią įvairiausi dalykai. Lévi-Straussui 1941-ųjų Niujorkas yra stebuklų šalis, staiga atverianti kelius į skirtingus laikmečius ir vietas, kultūrinė materija ne savo vietoje:

> Niujorkas tada buvo miestas, kuriame bet kas atrodė įmanoma – tai ir buvo jo šarmo ir ypatingo žavesio šaltinis. Kaip urbanistinės struktūros, socialinė ir kultūrinė jo organizacija buvo skylėta. Jei norėjai patekti į stebuklų šalį, reikėjo tik pasirinkti vieną skylę ir per ją prasprūsti kaip Alice pro veidrodį – o anapus atrasdavai tokius kerinčius pasaulius, kad jie atrodė nerealūs.

Antropologas *flaneur* nustebęs ir sužavėtas, bet kartu sunerimęs dėl sinchroniškų galimybių gausos. Niujorkas turi kažką

[78] Ir dabar tebėra. Grįžęs kad ir į tą apylinkę, kurioje aš augau Upper West Side, ir pasivaikščiojęs tarp 116-osios ir 80-osios gatvių, aš visuomet sutiksiu keleto rasių, kultūrų ir kalbų žmones, pamatysiu „kubietiškus-kiniškus" restoranus ir t. t. Pabuvus ten skirtis, bent jau erdvinė, tarp Trečiojo ir Pirmojo pasaulio, tarp centro ir periferijos modernioje pasaulio sistemoje nebeatrodo tokia aiški.

bendra su amžiaus pradžios dadaistiniu-siurrealistiniu blusų turgumi – bet yra vienas skirtumas. Jo *objets trouvés* nėra vien penas fantazijai. Žinoma, jie žadina fantaziją, bet taip pat yra jau nykstančių pasaulių simboliai. Kai kurie iš jų – tikras lobis, iškilūs meno kūriniai.

Lévi-Straussas ir siurrealistai pabėgėliai buvo aistringi kolekcionieriai. Prekeivis meno dirbiniais Julius Carlebachas iš Trečiosios Aveniu, kurį jie dažnai aplankydavo ir kurį konsultuodavo, visada turėdavo po ranka bent keletą Šiaurės vakarų pakrantės indėnų, melaneziečių ar eskimų dirbinių. Pasak Edmundo Carpenterio, siurrealistus iš karto patraukė šių objektų polinkis kurti „vaizdinius kalambūrus"; jų išsirinkti objektai beveik visada buvo labai vertingi. Be prekeivių meno kūriniais, kitas grobio šaltinis šiai primityviojo meno žinovų grupei buvo Amerikos indėnų muziejus. Carpenteris pasakoja: „Siurrealistai pradėjo lankytis šiame muziejuje Bronkse, rinkdamiesi sau objektus; daugiausia dėmesio jie skyrė nuostabiai eskimų kaukių kolekcijai. Šie didžiuliai vizualiniai kalambūrai, padaryti kuskokvimų genties eskimų prieš šimtą ar daugiau metų, buvo didžiausia tokio pobūdžio kolekcija visame pasaulyje. Bet muziejaus direktorius George Heye vadino kaukes „pokštais" ir pusę pardavė įkainavęs po trisdešimt aštuonis ir penkiasdešimt keturis dolerius už vienetą. Siurrealistai geriausius nupirko. Po to jie džiugiai ėmėsi Heye'aus Šiaurės vakarų pakrantės indėnų dirbinių kolekcijos, pirkdami vieną šedevrą po kito" (Carpenter, 1975: 10). 1946-aisiais Maxas Ernstas, Barnettas Newmanas ir keletas kitų siurrealistų surengė Šiaurės vakarų pakrantės indėnų tapybos parodą Betty Parson galerijoje. Jie į vieną vietą surinko kūrinius iš savo asmeninių kolekcijų ir Amerikos Gamtos istorijos muziejaus. Perkėlę muziejinius eksponatus iš vie-

nos vietos mieste į kitą, „siurrealistai išbraukė juos iš mokslinių egzempliorių kategorijos ir perkėlė į meno kategoriją“ (Carpenter, 1975: 11).

Formavosi primityvaus meno kategorija, su savąja rinka, savaisiais mokovais, su glaudžiais modernistinės estetikos ryšiais. Kas trečiajame dešimtmetyje prasidėjo *l'art negre* mados pasaulyje, bus institucionalizuota šeštajame ir septintajame dešimtmetyje; tačiau karo metais Niujorke kova dėl gentinių objektų visuotinio pripažinimo dar nebuvo laimėta. Lévi-Straussas prisimena, kad kaip Prancūzijos ambasados kultūros atašė 1946 m. bergždžiai bandė organizuoti sandėrį: už keletą Matisse'o ir Picasso paveikslų – puiki Amerikos indėnų kūrinių kolekcija. Tačiau „Prancūzijos valdžia nekreipė dėmesio į mano maldavimus ir indėnų kūrinių kolekcijos galiausiai atsidūrė Amerikos muziejuose“ (1985: 262). Lévi-Strausso ir siurrealistų kolekcionavimas keturiasdešimtaisiais buvo dalis kovos už estetinio statuso suteikimą šiems vis retesniems šedevrams.

Niujorkas kiekvienam atrodė turįs kažką neįprasta, brangaus ir nuostabaus. Franzas Boasas mėgo lankytojams iš Europos pasakoti apie vieną kvakiutlų (Kwakiutl) genties informantą, kuris atvyko į miestą dirbti su juo. Romanas Jakobsonas prisimena:

> Boasas mėgdavo pasakoti, kad šiam žmogui iš Vankuverio salos Manheteno dangoraižiai nepadarė jokio įspūdžio („mes statome namus vieną greta kito, o jūs sukraunate vieną ant kito į krūvą“), akvariumas („mes tokias žuvis paleidžiame atgal į ežerą“) ir kino filmai, kurie jam atrodė beprasmiški ir nuobodūs. Tačiau šis pašalietis valandų valandas Taims skvere kaip apkerėtas žiūrėdavo apsigimėlių vaidini-

mą su milžinais ir nykštukais, barzdotomis moterimis ir merginomis su lapės uodega, arba stovėdavo prie automatų, kur, tarsi mostelėjus burtų lazdele, atsiranda gėrimai ir sumuštiniai, ir kur jis jautėsi taip, tarsi būtų patekęs į kvakiutlų pasakų pasaulį (Jakobson, 1959: 142).

Lévi-Strausso prisiminimuose žalvariniai kamuoliukai ant turėklų laiptinėje taip pat priskiriami prie stebinančių reiškinių (1960: 27).

Europietį grynoji Niujorko erdvė svaigina:

Sukoriau mylių mylias bevaikščiodamas Manheteno aveniu, tomis giliomis bedugnėmis, virš kurių dunkso fantastiškos dangoraižių uolos. Kartais atsitiktinai užklysdavau į kokį nors skersgatvį, kuris einant nuo namo prie namo atrodė vis kitaip: kartais kaip skurdžių, kartais – kaip viduriniosios klasės rajonas arba provincijos miestelis, o dažniausiai – chaotiškai. Niujorkas tikrai buvo ne ultramodernus metropolis, kaip tikėjausi – tai buvo neaprėpiama horizontali ir vertikali betvarkė, kurią sunku susieti su sąmoningais statytojų planais; atrodo, jog ji atsirado savaimingai susiraukšlėjus žemės plutai (Levi-Strauss, 1985: 258).

Lévi-Strausso Niujorkas yra senovės ir dabarties „klodų" sugretinimas, chaotiški buvusių „susiraukšlėjimų" likučiai. Kaip ir *Tristes tropiques,* geologinės metaforos padeda transformuoti empirinius išorinius neatitikimus ar defektus į paskaitomą istoriją. Lévi-Straussas Manheteno kratinį pradeda suvokti kaip praeities ir ateities samplaiką, skaityti kaip kultūrinio vystymosi istoriją. Sena ir nauja čia greta. Emigrantas europietis netikė-

tai susiduria su savo praeities draiskanomis ir nerimą keliančiais bendros lemties ženklais.

Niujorkas yra svajonių ir kelionių vieta, priešingai nei oneiriški Bretono *Nadja* ar Aragono *Paysan de Paris* miestai. Paryžiečiams emigrantams, bandantiems apsiprasti šiose gatvėse ir aveniu, jos niekada netampa įprastomis vietomis, kurias reikia padaryti neįprastomis ir keistomis, pažvelgus į jas per tam tikrą siurrealistinę ir etnografinę prizmę. Vietoje to, jų visur tyko pažįstami dalykai – senasis Paryžius Grinviče, europietiškojo pasaulio šmėkštelėjimai imigrantų rajonuose, iš fragmentų pastatyti viduramžiški pastatai Kloisteryje (Municipalinio muziejaus skyriuje). Tačiau šie priminimai yra kaukės, liekanos, tik objektai kolekcijai. Niujorke nuolat esi toli nuo namų, *dépaysé*, tiek laike, tiek erdvėje. Niujorkas fantastiškai pakibęs tarp praeičių – kurias jis atspindi – kratinio ir suvienodintos ateities, kurią jis pranašauja.

> Medžioti galėjo eiti kiekvienas – tereikėjo tik šiek tiek kultūros ir nuojautos, kad atvertum pramoninės civilizacijos sienoje duris ir atrastum kitus pasaulius ir kitas epochas. Nėra abejonių – tuo metu tokių palankių sąlygų pabėgti kaip Niujorke nebuvo niekur kitur. Šiandien, kada mes jau nedrįstame net svajoti apie duris, tokios galimybės atrodo tiesiog mitiškos: geriausiu atveju galime ieškoti nišos, kurioje galėtume pasislėpti. Bet netgi dėl jų vyksta įnirtinga kova tarp tų, kurie nenori gyventi pasaulyje be malonaus prieglobsčio ar slaptų kelių, žinomų tiktai keliems įšventintiesiems. Vieną po kitos prarasdamas savo senuosius matmenis šis pasaulis įstūmė mus į vienintelį likusį: čia bergždžias darbas ieškoti slaptų išėjimų (1985: 262).

Atsistatydinęs „antropologas“ iš *Tristes tropiques* prisimena Niujorką kaip visų realių kultūrinių skirtumų apogėjų ir jų išnykimo

pranašystę. Greitai neliks netgi slaptų išėjimų. Tūkstantmečius puoselėtas žmonių išradingumas ir skirtingumas, atrodo, sudužo atsimušęs į šiuos mūrus, o jų likučiai ir suižusios šukės tinka sužadinti bandančiųjų pabėgti nuo tikrovės vaizduotę, juos galima kolekcionuoti kaip meno vertybes (arba antikvariatus) ir „panaudoti" gelbstint transistorinio *esprit humain* kultūrines struktūras. Niujorko chronotopas puikiai tinka antropologijai.

Bent jau struktūrinė antropologija užgimė ir buvo parašyta šičia. Sunku įsivaizduoti geresnį foną. Niujorko kultūrų, menų ir tradicijų kratinyje, būdamas Aukštosios humanitarinių mokslų mokyklos profesoriumi, Lévi-Straussas lankė garsiąsias Romano Jakobsono paskaitas apie garsą ir reikšmę. Įvairiomis progomis jis pabrėždavo, kad šios paskaitos padariusios jam didžiulę įtaką. Besiklausydamas Jakobsono įrodinėjimų, kad gluminančią prasmingų žmogaus skleidžiamų garsų gausą, pasitelkus foneminę analizę, galima redukuoti į atskiras diferencines sistemas, jis sugalvojęs, koks turėtų būti žmonių gimininguмo sistemų tyrimo modelis. Paprasčiau tariant, Jakobsono metodas pakišo mintį, kaip atskleisti elementarias kognityvines struktūras, slypinčias už gausios žmogaus „kalbinio pavidalo" kultūrinės produkcijos – kokia turi būti tokių tyrimų programa. Kultūrų ir istorijų kratinyje (pernelyg jau daug jų susikaupė vienoje vietoje ir vienu metu), kuriuo tapo karo laikų Niujorkas, Lévi-Straussas įžvelgė pamatinę tvarką.

Elementarios giminingumo struktūros buvo ištirtos Niujorko viešosios Bibliotekos skaitykloje, kur, sėdėdamas šalia karikatūros plunksnuoto indėno su „Parker" rašikliu, Lévi-Straussas gilinosi į ataskaitas apie gentinių vestuvinių papročių papročius. Struktūrinės antropologijos pamatus padėjusio teksto juodraštis gimė mažame nušiurusiame butelyje Grinviče, toje pačio-

je gatvėje, kur gyveno Yves Tanguy ir tik už keleto jardų nuo Claude'o Shannono (gyvenusio tame pačiame name), kuris, jo kaimynui nežinant, „kūrė kibernetiką" (1985: 260).

Miesto pakraštyje, Amerikos gamtos istorijos muziejuje Levi-Straussas galėjo vaikščioti ir žavėtis jaukiomis, hiperrealistinėmis Afrikos faunos dioramomis arba užsukti į „Šiaurės Vakarų pakrantės indėnų" salę, kur iš po stiklinių gaubtų kvakiutlų (Kwakiutl) ir tlingitų (Tlingit) genties kaukės kuždėjo jam Baudelaire'o *correspondances* (Lévi-Strauss, 1943: 180). Penktajame dešimtmetyje avangardistų sluoksniuose jau buvo pripažįstama, jog primityvus ir modernusis menas turi daug bendra. Siurrealistų draugas antropologas žiūrėjo į šiuos magiškus, archaiškus objektus kaip į ryškius žmogaus kūrybinio genialumo pavyzdžius. 1943-iaisiais *Gazette des beaux arts* jis rašė:

> Šie objektai – į daiktus, žmogiažvėrius, gyvas dėžutes transformuota būtis – atrodo nepaprastai tolimi mūsų meno koncepcijai, siekiančiai dar senovės Graikijos laikus. Vis dėlto netgi čia suklystume tarę, kad Šiaurės Vakarų pakrantės pranašams ir virtuozams iš viso buvo nepažįstamas estetinis gyvenimo lygmuo. Kai kurios iš šių kaukių ir skulptūrų yra turiningi kūriniai, parodantys, kad jų autoriams rūpėjo ne tik pasiekti fizinį panašumą, bet ir atskleisti sunkiai užčiuopiamą dvasinę sielos esmę. Aliaskos ar Britų Kolumbijos skulptorius yra ne tik burtininkas, suteikiantis antgamtiškiems reiškiniams regimą formą – jis taip pat kūrėjas, vertėjas, kuris šmėkščiojančius žmogaus jausmus verčia į amžinuosius *chefs d'oeuvre** (1943: 181).

* šedevrai (*pranc.*) – vert.

Žmogaus meno kūriniai peržengia laiko ir vietos ribas. Siekdamas nusakyti nepaprastą išradingumą, kurį mato Šiaurės Vakarų pakrantės salėje, Levi-Straussas suranda vaizdingą palyginimą: „Šis nepaliaujamas atsinaujinimas, šis tikrumas, kuris garantuoja visišką ir pritrenkiančią sėkmę, ši panieka pramintiems keliams, šis nepaliaujamas naujų laimėjimų siekis visada duoda puikių rezultatų, – kad suvoktų tai, mūsų civilizacijai reikėjo sulaukti, kol patekės Picasso žvaigždė. Užgniaužę kvapą trisdešimt metų vieno žmogaus žygdarbius mes stebėjome; todėl tikrai verta žinoti, kad tokie žygdarbiai jau šimtą penkiasdešimt metų buvo žinomi ir vykdomi grynai čiabuviškoje kultūroje." (1943: 175) Rašydamas šiuos žodžius, Lévi-Straussas, žinoma, vadovavosi praktiniais sumetimais: reikėjo propaguoti genčių kūrybą meno pasaulyje. (Kai to nereikėjo, Lévi-Straussas didžiausią dėmesį skirdavo sistemoms, kurios riboja ir įgalina kokios nors lokalinės grupės ar individualaus kūrėjo išradingumą.) Čia jis tik įtikinėja, kad gentinė kūryba yra tiek pat išradinga, kiek ir modernusis kūrybingumo etalonas – Picasso. Šioje įmantrioje metaforoje jis pasiūlė naują žmogiškųjų kultūrų viziją, prilygindamas ją kūrybingiems menininkams. Kaip jau sakiau, XX a. meno ir kultūros kategorijos suponavo viena kitą.

Nepaisant to, kategorijos buvo instituciškai atskirtos. Nors siurrealistai ir perklasifikavo gentinius objektus pernešdami juos į kitą miesto rajoną, iš antropologijos muziejaus į meno galeriją, pačių klasifikavimo principų jie nepakeitė. Antropologijos ir meno diskursai vystėsi atskirai, nors ir papildydami vienas kitą. Jų santykių raida atsispindi legendiniame siurrealistų žurnale, leistame 1942–1943 m.; jo redaktorius buvo David Hare, o svarbiausią vaidmenį vaidino „redakciniai patarėjai" Andre Bretonas, Maxas Ernstas ir Marcelis Duchampas. *VVV*, sprendžiant

iš paantraštės, siekė aprėpti „poezijos, dailiųjų menų, antropologijos, sociologijos, psichologijos“ sritis. Iš tiesų jame daugiausia buvo nagrinėjami pirmųjų dviejų sferų klausimai, retkarčiais skiriant dėmesio ir trečiajai. (Per dvejus metus pasirodė tiktai keturi *VVV* numeriai.) Pirmajame numeryje buvo išspausdinti du trumpi Lévi-Strausso straipsniai, vienas apie kaduvėjų (Kaduveo) genties indėnų piešinius ant veido, o kitas – nekrologas Malinowskiui. Kitame numeryje buvo Alfredo Metraux žinutė apie dvi archaiškas figūrėles iš Velykų salos. Paskutiniame numeryje Robertas Allertonas Parkeris įmantriai interpretavo sudėtingus linijų piešinius iš Naujųjų Hebridų salų (paimtus iš A. B. Deacono etnografijos) – straipsnis vadinosi „Kanibalų piešiniai“. Paprastai medžiaga susijusi su nevakarietiškomis kultūromis buvo pateikiama kaip egzotika arba kaip naivusis menas. Kartais žurnale pasirodydavo Aliaskos eskimų kaukių ar *kachina* nuotraukos.

Antropologija *VVV* buvo avangardistinio meno ir rašymo *décor* dalis. Moksliška kultūrinė analizė nekėlė rimtos grėsmės dabar jau kanoninėms siurrealistinėms genialumo, įkvėpimo, iracionalumo, magiškumo, egzotiškumo ar primityvumo sampratoms. Nedaugelis iš susibūrusiųjų aplink Bretoną (galbūt išskyrus Maxą Ernstą) sistemingai domėjosi etnologijos mokslu. Lévi-Strausso straipsniai *VVV* atrodo ne vietoje. Iš esmės meno ir literatūros žurnalas, *VVV* daugiausia rašydavo apie sapnus, archetipus, genialumą ir apokaliptinę revoliuciją. Trikdančiai reflektyviajai etnografijai, kurią praktikuodavo ankstesniojo žurnalo *Dokuments* (žr. 4 skyrių) disidentai, vietos jis skirdavo mažai. „Vyraujančios srovės“ siurrealizmas paprastai nenukreipdavo kultūrinės analizės ginklo į savo paties kategorijas.

Tiek menininkai siurrealistai, tiek ir antropologai struktūra-

listai domėjosi „giluminiais“ žmogiškosios sielos kūrybingumo šaltiniais. Documents laikais buvo siekiama kritiškai aprašyti lokalines kultūros ir istorijos tvarkas arba jas sugriauti, o dabar jų bendras tikslas buvo peržengti šių tvarkų ribas. Siurrealistams rūpėjo pasaulinė ir pirminė žmogaus prigimtis „antropologiniu“ požiūriu. Jų, panašiai kaip ir pirmųjų struktūralistų, objektas buvo Žmogus. Tačiau konvencionalus darbo pasidalijimas stiprėjo. Įgyvendindami žmogaus kūrybiškumo tyrimo ir plėtojimo projektą jie pasirinko skirtingus metodus: vieni žengė meno, kiti – mokslo keliu.

Modernios meno ir kultūros kolekcionavimo praktikos, mokslinės ir avangardistinės, susirado vietą globaliosios istorijos pabaigoje. Jos užėmė vietą – apokalipsišką, progresyvią, revoliucingą arba tragišką – iš kurios galėjo rinkti vertingą Žmogaus paveldą. Sukonkretindamas šias laikinas dekoracijas, Lévi-Strausso „primenantis ir pranašaujantis“ Niujorkas priartina žmonijos entropinę ateitį ir surenka jos skirtingas praeitis dekontekstualizuota, kolekcionavimą įgalinančia forma. Etniniai rajonai, primenantys provinciją, Kinų operos trupė, plunksnuotas indėnas bibliotekoje, meno dirbiniai iš kitų kontinentų ir epochų, atsidūrę prekeivių spintose: viska tai liekanos, nykstančių ar jau išnykusių tradicijų atplaišos. Pasaulio kultūros chronotope jie pasirodo kaip žmonijos skiautės, sugedę produktai arba iškilus didis menas, tačiau bet kokiu atveju tai funkcionuoja kaip nykstančios „spragos“ ar „išėjimai“, leidžiantys pabėgti nuo vienmatės lemties.

Ant Niujorko kranto buvo „išplautas“, į vieną vietą ir laiką

sumestas svaiginantis žmonijos kratinys, kad būtų galima vienu metu pmatyti visą jo įmantrią įvairovę ir besiformuojantį vienalytiškumą. Šiame chronotope grynuosius žmonijos praeities produktus modernioji estetika gelbsti tik kaip sublimuotą meną. Modernioji antropologija gelbėja juos kaip archyvus, kuriais galima remtis nagrinėjant žmogaus išradingumo spektrą. Lévi-Strausso aprašytoje aplinkoje dabarties-tampančios-ateitimi produktai yra paviršutiniški, negryni, eskapistiniai ir labiau „senamadiški" nei iš tikrųjų, yra labiau „antikvariniai" nei iš tiesų senoviniai. Kultūrinį išradingumą į savo orbitą įtraukia suprekinta „masinė kultūra" (1985: 264–267).

Niujorko chronotopas paremia globalinę fragmentacijos ir griuvėsių alegoriją. Modernus antropologas, apraudodamas žmogiškosios įvairovės baigtį, renka ir vertina jos likučius, išlikusius jos meno kūrinius. Pats brangiausias dalykas, kurį Lévi-Straussas įsigijo nuostabiajame Niujorke, kur, atrodė, galėjai rasti ką tik panorėjęs, buvo beveik visi Amerikos Etnologijos valdybos *Metinių ataskaitų* numeriai, kurių iš viso buvo keturiasdešimt aštuoni. Tai buvo, kaip jis pasakoja kituose karo metų atsiminimuose, „šventos ir neliečiamos knygos, kuriose surašyta beveik viskas, ką žinome apie Amerikos indėnus... Vartant jas apimdavo toks jausmas, tarsi Amerikos indėnų kultūros būtų staiga atgijusios, tarsi galėčiau ištiesti ranką ir prie jų prisiliesti. Šios knygos, parašytos ir išleistos kai dar nebuvo galutinai išnykusios, nutiesė kelią tarp jų ir manęs." (Lévi-Strauss, 1976: 50) Šie vertingi žmonijos įvairovės liudijimai buvo užrašyti dar tada, kai etnologija, pasak jo, buvo „gryna", „neatskiesta" (Lévi-Strauss, 1960: 26). Autentiška etnografinė jų medžiaga tapo pamatu, ant kurio buvo konstruojamos metakultūrinės struktūralizmo tvarkos.

Tačiau antropologinėms kolekcijoms ir taksonomijoms nuo-

lat gresia laikinių atsitiktinumų pavojus. Lévi-Straussas tai žino. Tai netvarka, kurios jis visada vengia. Pavyzdžiui, *Tristes tropiques* jis puikiai suvokia, kad sutelkdamas dėmesį į genties praeitį, jis neišvengiamai tampa aklas atsirandančiai dabarčiai. Antropologui, klaidžiojančiam tarp modernių Niujorko vaizdų, pažintinų dalykų spektras ne siaurėja, o priešingai – darosi vis platesnis; jis pamato vis daugiau ir daugiau spalvingų derinių, kurie įmanomi žmogaus pasaulyje – nuo tokios įvairovės jam svaigsta galva. Jis iš visų jėgų stengiasi išsaugoti vieningą perspektyvą, ieško tvarkos giliuose „geologinių" struktūrų kloduose. Bet apskritai Lévi-Strausso veikale dabartinė praradimų, transformacijų, naujų dalykų išradinėjimo ir atsiradimo istorija užima tik nedidelę globalinio „entropologinio" naratyvo dalį.

Paskutiniais puikios paskaitos „Antropologijos spektras", skaitytos inauguracijos Prancūzijos koledže (Collège de France) proga, sakiniais Lévi-Straussas kviečia nevengti vadinamosios „antropologinės abejonės", kuri neišvengiamai kyla prisiimant etnografinę riziką, „kvestionuoti netgi ilgiausiai puoselėtas idėjas ir stipriausius įpročius, nebijoti pakeisti jų kitomis, tobulesnėmis idėjomis ir įpročiais" (1960: 26). Kaip pavyzdį pasitelkęs istoriją apie Boas svečią iš kvakiutlų genties, kuris apstulbo iš nuostabos pamatęs išsigimėlius ir automatus Taims aikštėje, jis klausia, ar antropologija kartais nėra pasmerkta taip pat neadekvačiai suvokti tolimas visuomenes ir istorijas, kurias ji siekia perprasti. Galbūt tikrą „lauko tyrimą" Lévi-Straussas atliko tik Niujorke: čia jis bent jau buvo pakankamai ilgai ir įvaldė vietinę kalbą. Vietos ypatumai, tokie kaip Boas svečias iš kvakiutlų genties, visada jį žavėjo ir darė įtaką jo antropologinio kultūros kolekcionavimo praktikai.

Bet vienas Niujorko gyventojas 1941 m. chronotope atrodo

itin ne vietoje. Tai plunksnuotasis indėnas su „Parker" rašikliu, dirbantis Viešojoje bibliotekoje. Lévi-Straussui indėnas visų pirma asocijuojasi su praeitimi, „mirusiomis" visuomenėmis, aprašytomis vertingosiose Amerikos Etnologijos valdybos *Metinėse ataskaitose.* Antropologas jaučiasi „keliaująs į praeitį" (1985: 266). Moderniajame Niujorke indėnas gali atrodyti tik kaip atgyvena ar kaip nevykusi parodija.

Kita istorinė vizija galbūt priverstų kitaip pažvelgti į šiuos du mokslininkus bibliotekoje. Dešimtmetį prieš Levi-Straussui atvykstant į Niujorką prasidėjo ryškūs federalinės politikos pokyčiai. Indėnų reikalų valdybai pradėjus vadovauti Johnui Collier, pagal „Naujosios indėnų politikos" programą visoje šalyje buvo aktyviai skatinama gentinė reorganizacija. Kai Lévi-Straussas tyrinėjo ir rinko jų praeitį, prasidėjo daugelio „išnykusių" vietinių amerikiečių grupių kultūrinio ir politinio atgimimo procesas. Ar šiame kontekste indėnas su „Parker" rašikliu simbolizuoja „grįžimą į praeitį", ar tai kitos ateities blyksnis? Bet tai jau kita istorija (žr. 12 skyrių).

Kiti pasisavinimai

Norėdami pasakoti tas kitas istorijas – lokalines kultūros išlikimo ir atsiradimo būtoves – turime priešintis giliai įsišaknijusiems mąstymo įpročiams ir autentiškumo sistemoms. Turime būti įtarūs beveik mechaniškam polinkiui priskirti nevakarietiškus žmones ir objektus žmonijos – kuri darosi vis homogeniškesnė – praeičiai. Keletas pavyzdžių, iliustruojančių šiuolaikinį kultūros išradinėjimą ir neigiamą jo vertinimą, parodo, kokie dar gali būti meno ir kultūros kolekcionavimo chronotopai.

Anne Vitart Fardoulis, Žmogaus muziejaus direktorė, paskelbė straipsnį, subtiliai aprašydama estetinius, istorinius ir kultūrinius diskursus, kurie paprastai pasitelkiami aiškinant atskirus muziejaus objektus. Ji aptaria garsiąją painiais piešiniais papuoštą gyvūno odą (jos dabartinis pavadinimas: M. H. 34.33.5); manoma, jog tai veikiausiai Šiaurės Amerikos foksų (*Fox*) genties indėnų dirbinys. Oda atsidūrė Vakarų kolekcionavimo sistemoje kai prieš kurį laiką pateko į „įdomybių parodą"; ji buvo naudojama mokyti aristokratų vaikus, o jos estetinės savybės kėlė didelį susižavėjimą. Vitart Fardoulis teigia, kad dabar odą galima iššifruoti etnografiškai – suprasti, kaip jos piešinyje jungiamas „vyriškas" ir „moteriškas" grafinis stilius – ir suvokti ją vaidmens, kurį ji tikriausiai vaidino tam tikrose ceremonijose, kontekste. Tačiau tai ne vienintelis reikšmingas jos kontekstas. Istorija pasisuka kitu kampu:

> Vieno iš indėnų, kurie atvyko į Paryžių kartu su Buffalo Billu, vaikaitis ieškojo (išpieštos odos) tunikos, kurią jo senelis, buvo priverstas parduoti iširus cirkui, kad galėtų apmokėti kelionę atgal į Jungtines Valstijas. Parodžiau jam visas mūsų kolekcijos tunikas, ir prieš vieną iš jų jis sustojo. Tramdydamas jausmus, jis ėmė pasakoti. Jis paaiškino man šios plaukų sruogos, šito piešinio reikšmę, pasakė, kodėl buvo panaudota kaip tik tokia spalva, ką reiškia ta plunksna... Šis apdaras, anksčiau buvęs nuostabus ir įdomus, bet pasyvus ir abejingas, pamažu tapo reikšmingas, tapo aktyviu gyvenimo akimirkos liudijimu – jį prakalbino „tarpininkas", kuris jo neapžiūrinėjo ir neanalizavo, kuris tuo objektu gyveno ir kuriam gyveno tas objektas. O ar ta tunika išties buvo jo senelio, nėra taip jau svarbu. (Vitart Fardoulis 1986: 12.)

Kad ir kas atsitiktų tokio netikėto susidūrimo metu, du dalykai tikrai *neįvyksta*. Vaikaitis negrąžina objekto į jo pirminį, kitaip tariant „autentišką" kontekstą. Tai tolima praeitis. Jo susidūrimas su išpiešta oda yra modernių prisiminimų dalis. O išpiešta tunika nėra suvokiama kaip menas, kaip estetinis objektas. Susidūrimas per daug specifinis, per daug susijęs su šeimos istorija ir etnine atmintimi[79]. Be abejo, kai kuriais aspektais „kultūrinis" ir „estetinis" pasisavinimas pasireiškia, bet tik *dabartinės genties istorijos* ribose, kur galioja kitoks laikinumas nei tas, kuris valdo dominuojančias sistemas, kurias aš anksčiau pavaizdavau schema. Dabarties-tampančios-ateitimi kontekste sena išpiešta tunika tampa naujai, tradiciškai reikšminga.

„Gentinių" artefaktų modernumas neindėnams tampa labiau pastebimas. Vidaus reikalų ministerijai pateikta daugybė prašy-

[79] Savo plačioje studijoje „Etniškumas ir postmodernistinis atminties menas" (*Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory*, 1986) Michaelis Fisheris identifikuoja bendruosius kultūros išradinėjimo iš naujo, asmeninio tyrinėjimo ir į ateitį orientuoto tradicijų pasisavinimo procesus. Kai kurių vietinių amerikiečių santykio su kolekcijose esančiais „gentiniais" objektais specifiką atskleidžia Oregono Menų instituto pasiūlymas skirti finansavimą Nacionaliniam humanitarinių mokslų rėmimo fondui (Monroe, 1986). Ruošiantis atidaryti naujai sutvarkytą Rasmusseno Šiaurės Vakarų pakrantės indėnų kūrinių kolekciją Portlendo Menų muziejuje, buvo suplanuotos konsultacijos, kuriose dalyvautų haidų (Haida) ir tinglitų (Tinglit) genčių vyresnieji iš Aliaskos. Pasiūlyme aiškiai pasakyta, kad reikia uoliai stengtis „parodyti, kokiam klanui priskirtinos konkrečios objektų grupės kolekcijoje ir kaip jos siejasi su konkrečių klano vyresniųjų žinojimu. Šiaurės Vakarų pakrantės vietinių gyventojų kūryba priklauso konkretiems klanams, kurie turi gilias žodines tradicijas ir istoriją, ir tai yra jų nuosavybė. Vyresnieji turi rūpintis, kaip reprezentuojama jų gentis ir jų grupė". (Monroe, 1986: 8). Naujai sutvarkyta paroda *„parodys ir kaip objektą ar objektus interpretuoja akademinis mokslas, ir kaip į juos žiūri, kaip suvokia vietinių gyventojų vyresnieji ir menininkai"* (p. 5; kursyvas originalo).

mų pripažinti genties statusą. Ar šie prašymai bus patenkinti, ar toks statusas bus oficialiai pripažintas, ar ne, ne tiek svarbu; kur kas didesnę reikšmę turi realybė, kurią jie atskleidžia: indėnai yra išlikę ir istoriškai bei politiškai atgimsta kaip jėga, kuri kėsinasi į vakarietiškąsias meno ir kultūros kolekcijas. Kalbant apie daugelį muziejuose esančių objektų, dabar galima iškelti klausimą – ar jie tikrai yra ten, kur jiems ir „derėtų" būti? Zunių gentis, kuri neleido savo karo dievo paskolinti Moderniojo meno muziejui (žr. 9 skyrių), metė iššūkį dominuojančiai meno ir kultūros sistemai, nes pagal tradicinį zunių tikėjimą karo dievo statulos yra šventos ir pavojingos. Jos ne etnografiniai artefaktai, ir tikrai ne „menas". Zuniai reikalauja, kad šių konkrečių objektų „perkėlimas" (visomis šio žodžio reikšmėmis) į aukštesnį – estetinių ar mokslinių vertybių lygmenį – būtų atšauktas.

Nedrįsčiau tvirtinti, kad objektai, dėl kurių diskutuojama, tik „gentyje" yra namuose – daugeliu atvejų tai toli gražu nėra taip jau akivaizdu. Tenoriu atkreipti dėmesį, kad dominuojantys, tarpusavy susiję meno ir antropologijos kontekstai jau nėra akivaizdūs ir neginčytini. Yra kitų kontekstų, istorijų ir ateičių, kurioms gali „priklausyti" nevakarietiški objektai ir kultūriniai paminklai. Reti maorių artefaktai, kurie 1984–1985 m. keliavo po Jungtinių Valstijų muziejus, paprastai saugomi Naujosios Zelandijos muziejuose. Bet jie yra maorių tradicinės vyresnybės žinioje, ir norint išvežti juos iš šalies reikia jų sutikimo. Tiek šiuo, tiek ir kitais atvejais muziejinių kolekcijų judėjimas labai priklauso nuo atgimstančios čiabuviškos visuomenės.

Ant kortos pastatyta daugiau nei tradicinės muziejų programos, siekiančios šviesti visuomenę ir „plėsti jos akiratį" (Alexan-

der, 1979: 215). Įvykiams pakrypus nauja linkme, iškyla klausimas, ar muziejus apskritai gali atlikti kultūrinės ir istorinės atminties teatro vaidmenį. O jei gali, tai kieno atmintį jis inscenizuoja? Koks šių inscenizacijų tikslas? Provincinis Britų Kolumbijos muziejus prieš kurį laiką pakvietė kvakiutlų medžio raižytojus kurti pagal kolekcijoje esančius modelius. Jis paskolino senus kūrinius ir padovanojo naujuosius naudoti dabar rengiamose potlačo (potlatch) ceremonijose. Apžvelgdamas rezultatus, Michaelis Amesas, Britų Kolumbijos universiteto muziejaus direktorius, pastebi, kad „indėnai, į kuriuos muziejus tradiciškai žiūrėjo kaip į objektus ir klientus, dabar pradeda vaidinti ir kitokį – globėjų – vaidmenį". Ir priduria: „Jau žengtas ir kitas žingsnis. Indėnų bendruomenės kuria savus muziejus, siekia gauti Nacionalinio muziejaus dotacijas, skiria savus direktorius, patys samdo antropologus ir reikalauja grąžinti jų kolekcijas". (Ames, 1986: 57). Kvadra salos kvakiutlų (Kwakiutl) muziejus, įkurtas Kvatraški Kouve (Quathraski Cove) Britų Kolumbijoje, eksponuoja gentinius kūrinius, susigrąžintus iš nacionalinių kolekcijų Otavoje. Objektai eksponuojami po stiklo gaubtais, tačiau išdėstyti pagal tai, kokiai giminei jie priklausė. Alerto įlankoje Britų Kolumbijoje U'mista kultūros centre repatrijuoti artefaktai eksponuojami tradiciniame kvakiutlų „dideliame name", išdėstyti tokia pat seka, kokia jie pasirodo potlačo ceremonijos metu. Naujosios institucijos funkcionuoja ir kaip viešosios parodos, ir kaip kultūriniai centrai, susiję su tebetęsiamomis genties tradicijomis. Karalienės Šarlotės salose įkurti du haidų (Haida) genties muziejai, sąjūdis plinta ir kitose Kanados bei Jungtinių Valstijų vietose.

Sumanios vietinių amerikiečių grupės dar gali pasisavinti vakarietiškuosius muziejus, taip pat, kaip jie padarė sava kitą

europietišką instituciją – „gentį“. Senieji objektai gali vėl dalyvauti genties dabartyje-tampančioje-ateitimi. Be to, verta trumpai pastebėti, kad joje gali dalyvauti ir rašytiniai artefaktai, surinkti gelbėtojų-etnografų. Kai kurie iš šių senų tekstų (mitai, lingvistiniai pavyzdžiai, visų rūšių žodinė tradicija) dabar vėl sugrįžta į apyvartą kaip lokalinė istorija ir gentinė „literatūra“[80]. Tiek kultūros, tiek meno kolekcijų objektus galima nesunkiai pasisavinti ir panaudoti kitokiais būdais.

Šis vakarietiškų objektų sistemų „išsiderinimas“ atsispindi nesenoje Ralpho Coe knygoje „Prarastos ir atrastos tradicijos: Amerikos čiabuvių menas: 1965–1985 metai“ (1986). (Apie inovacijas genčių kūryboje taip pat žr.: Macnair, Hoover ir Neary, 1984; Steinbright, 1986; Babcock, Monthan ir Monthan, 1986). Coe veikalas yra kolekcininko *tour de force*. Baltųjų autoritetas vėl „atranda“ tikrąją gentinę kūrybą – bet šį kartą visiškai kitokią. Šimtai nuotraukų dokumentuoja visiškai naujus kūrinius – kai kurie iš jų skirti vietiniam naudojimui, kiti skirti parduoti kitų genčių indėnams ar baltiesiems. Nuostabūs kūriniai, dauguma kurių anksčiau buvo priskiriami retenybių, liaudies dirbinių ar meno turistams kategorijai, pasirodo turį savo vietą tebetęsiamose, kūrybingose tradicijo-

[80] Jameso Walkerio archyvai, sudaryti prieš 1910-uosius, labai praverčia Pine Ridge rezervate dėstant siuksų (Sioux) genties lokalinę istoriją (žr. 1 skyrių, n. 15 ir Clifford, 1986a: 15–17). Taip pat svarbų vaidmenį vaidina išverstų ir neišverstų tolovų (Tolowa) pasakų ir lingvistinių tekstų rinkinys, sudarytas A. L. Kroeberio ir P. E. Goddard'o – tai svarbus įrodymas planuotoje „peticijoje“ dėl genties pripažinimo. Tekstus surinko „gelbėtojai etnografai“, siekę išsaugoti neva nykstančios kultūros skeveldras. Tačiau tolovų genčiai išlikus, iš naujo išversti ir genties vyresniųjų bei čiabuvių advokato interpretuoti tekstai tapo genties istorijos, teritorijos ribų, grupinio skirtingumo ir žodinės tradicijos liudijimais. Jie – tolovų „literatūra“ (Slagle, 1986).

se. Coe įtikinamai parodo labai paplitusios prielaidos, esą vaizduojamoji gentinė kūryba nyksta, nepagrįstumą ir kvestionuoja įprastus kriterijus, kuriais remiantis vertinamas kūrinio grynumas ir autentiškumas. Jo kolekcijoje greta gerai pažįstamų tradicinių *kachina*, toteminių lazdų, antklodžių ir pintų krepšių galime rasti meistriškai karoliukais išsiuvinėtus teniso batelius ar beisbolo kepuraitę, gaminių, sukurtų specialiai parduoti juos kaip įdomybes, lovos užtiesalų, dekoruotų odinių dėklų meskalininiams reikmenims, pagamintų pagal senamadiškų dėžučių įrankiams pavyzdį.

Kadangi XIX a. dar nebuvo vietinių amerikiečių Bažnyčios, kurios ceremonijose naudojami iš meskalų padaryti reikmenys, jiems negalima pripažinti „tradicinių" dirbinių statuso remiantis jų amžiumi. Rimtesnį istorinį pagrindą pretenduoti į šį statusą turi daugelis pardavimui skirtų įdomybių kategorijos gaminių, tokių kaip karoliukais išsiuvinėti „papuošimai" (kabantys paukščiai, veidrodžių rėmeliai), kuriuos daro Matilda Hill, Tuscaroro, pardavinėjanti savo gaminius prie Niagaros krioklių:

> „Pamėginkite pasakyti Matildai Hill, kad jos „papuošimai" (kat. nr. 46) yra turistams skirtos įdomybės, – sako mohokas (Mohawk) Rickas Hillas, neskelbto straipsnio šiuo klausimu autorius. – Tuskarorai (Tuscarora) tokiais dirbiniais kaip tas paukštis ar papuošti rėmeliai (kat. nr. 47) prie Niagaros prekiavo tikriausiai nuo 1812 m. karo pabaigos, kada jiems buvo suteiktos išskirtinės teisės, ir jie niekam neleis nepagarbiai žiūrėti į savo kultūrą."

„Žinoma, – prideda Coe, – išskirtinė teisė prekiauti prie Niagaros krioklių, suteikta 1816 m., dabar jau turėtų būti laikoma tradicija." (1986: 17). Jis atkreipia mūsų dėmesį į svarbiausią

dalyką[81]: „Kartais nesusipratimų kyla dėl mūsų nesugebėjimo suvokti, kad indėnai visada prekiavo tiek savo kultūros viduje, tiek ir už jos ribų. Todėl jie visose srityse elgiasi ir pagal šią „antrąją" savo prigimtį. Indėnų pasaulyje yra ir visada buvo daug objektų, kurie sukurti tiksliai nežinant, kas su jais bus daroma. Indėnų prekybos istorija prasidėjo tada, kai dar nebuvo jokios baltųjų įtakos, o ir šiandien jie nesiliauja prekiavę. Tai nuostabus visuomenės tęstinumo instrumentas, o mūsų moderniais laikais jis naudojamas vis plačiau" (p. 16).

Coe nedvejoja, ar verta kalbėti apie naujuosius „tradicinius" kūrinius; jis išsamiai aiškina, kokia šių objektų – ir kaip asmeninės nuosavybės, ir kaip gentinio meno – reikšmė. Matome ir girdime konkrečius menininkus; akivaizdu, jog dvasiniai, estetiniai ir komerciniai veiksniai visur lydi vienas kitą. Apskritai Coe kolekcionavimo projektas reprezentuoja ir propaguoja praktikuojamas meno formas, kurios ir susijusios su dominuojančiomis estetinio-etnografinio vertingumo sistemomis, ir tuo pat

[81] Visuotinai įsigalėjusi prielaida, kad gentinis menas iš esmės yra nekomercinis („šventas", „dvasinis", „aplinkos" ir t. t.), bet kuriuo atveju yra labai abejotina. Itin iškalbingas pavyzdys yra Naujosios Gvinėjos Sepik regionas, kur tradiciniai dirbiniai ir žodinė tradicija ilgą laiką buvo prekybos objektai. Todėl vietinių bendruomenių įsitraukimas į prekybą meno vertybėmis su platesniu pasauliu gali būti tiesiog „tradicinis". Vietinės prekybinės sistemos sąveikauja su išoriniais kapitalistiniais veiksniais, o ne užleidžia jiems vietą. Taigi pasaulio sistema yra dinamiškai ir lokaliai organizuota. Nors vis tebevyrauja tendencija į nevakarietiškas visuomenes žiūrėti kaip į neturinčias istorinės agentūros, vis daugiau mokslininkų atsisako tokio požiūrio – pavyzdžiui, Rosaldo (1980), R. Price (1983) ir Sahlins (1985). Jie savo veikaluose suniekino binarinį („orientalistinį") žmonių grupių skirstymą į istorines ir mitines, „karštas" ir „šaltas", diachronines ir sinchronines, modernias ir archaiškas. Sally Price (1986) atkreipia dėmesį į skirtingas nevakariečių, „genčių" žmonių *istorines vizijas* ir į meno vaidmenį artikuliuojant šias vizijas.

metu savarankiškos. *Prarastose ir atrastose tradicijose* autentiškumas yra kažkas sukurta, o ne išgelbėta. Savo kolekcijai, be galo gerbdamas praeitį, Coe renka įvairias ateities versijas.

Skyrius apie „tradicijas" ilgas, ir niekaip neišeina jo apibendrinti, nes cituojami įvairių, senų ir jaunų praktikuojančių menininkų pasisakymai neatkartoja vyraujančių vakarietiškų definicijų. „Baltieji apie mūsų patyrimą mąsto kaip apie praeitį, – sako vienas studentas iš grupės, aptarinėjančios šį klausimą. – O mes žinome, kad jis yra su mumis čia ir dabar" (p. 49).

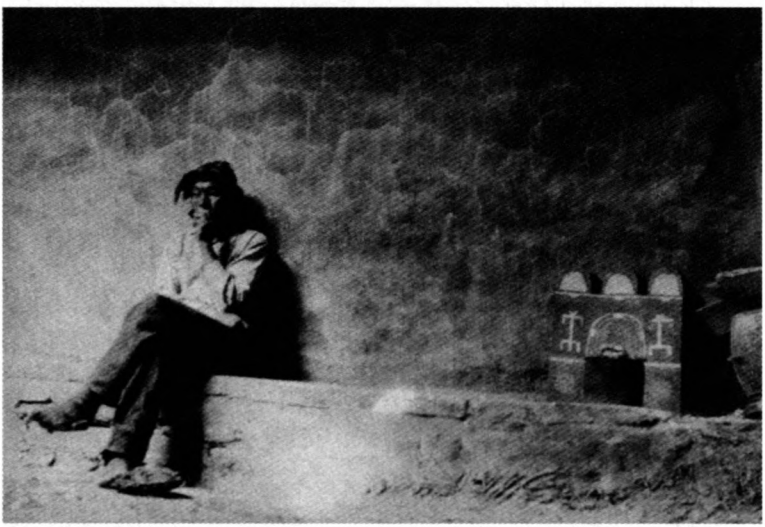
„Mes visada pradedame vasaros šokius daina, kurioje kartojasi viso labo keturi žodžiai, vis iš naujo. Angliškai jie neturi ypatingos reikšmės – „jauni vadai, būkite tvirti". O mes šiais žodžiais išreiškiame pasididžiavimą savo gimine ir džiaugsmą, kad visada ją prisimename. Tai džiaugsminga daina. Tradicija tai ne plepėjimas... Tai veiksmas" (p. 46).

„Tradicija visada yra „čia". Žmogus pakankamai sumanus ir gali daryti su ja, ką tik panorėjęs. Ji visada su mumis. Aš meldžiuosi senoms puodynėms prie griuvėsių ir svajoju žiesti molinius indus. Sakau joms, kad noriu to išmokti. Mes gyvename šiandiena, bet niekuomet nepamirštame praeities" (p. 47).

„Mūsų kaip menininkų darbas – peržengti ribas, o tai reiškia pasirengimą permainoms, nors pokyčiai (visada vykdomi) turint omeny tradicijas, kalbantis su genties vyresniaisiais ir būnant su seneliais. Istorijos, kurias jie pasakoja, nepaprastos. Kai leidiesi jų veikiamas, viskas tampa tų įvykių atspindžiais. Jauti begalinį pasitenkinimą būdamas tradicijų menininku" (p. 47).

„Mes visada turėjome burtininkų galių: visa, kas nauja, su mumis yra sena" (p. 79).

KETVIRTA DALIS: Istorijos



Hopių genties *kivoje*

Yra daug palestiniečių patyrimų, kuriems nerasime bendro vardiklio. Todėl tektų rašyti lygiagrečias bendruomenių Libane, okupuotose teritorijose ir t. t. istorijas. Tai svarbiausia problema. Beveik neįmanoma įsivaizduoti vieno naratyvo: tai būtų kažkokia beprotiška istorija, tarsi paimta iš Vidurnakčio vaikų (*Midnight Childrens*), kur atskiros pasakojimo gijos tai atsiranda, tai vėl išnyksta.

EDWARD SAID, „APIE PALESTINIEČIŲ IDENTITETĄ, POKALBIS SU SALMANU RUSDHIE"

Apie orientalizmą

1939-aisiais Aimé Césaire išleido jaudinantį, ilgą eilėraštį *Cahier d'un retour au pays natal.* Jame jis rašė apie gimtąją Martiniką, apie kolonijinę priespaudą, naujai atrastas afrikietiškas ištakas, nukaldino terminą *négritude.* Eilėraštis parašytas Lautréamonto ir Rimbaud kalba, bet joje gausu prancūziškų neologizmų, padedančių išgauti naujus ritmus. Césaire'ui „gimtoji žemė" buvo kažkokia sudėtinga ir hibridiška esatis, prarastųjų ištakų likučiai, sukonstruota iš apgailėtinos dabarties, suformuluota kolonializmo kalba ir nukreipta prieš ją.

Šeštojo dešimtmečio pradžioje negriškasis judėjimas buvo pačiame įkarštyje ir bandė grąžinti Europai skolą piršdamas jai alternatyvų humanizmą. Šiame naujajame kontekste tapo įmanoma iš esmės kvestionuoti nusistovėjusią Europos ideologinę tvarką. Michelis Leiris, Césaire'o draugas ir bendradarbis, pir-

masis išsamiai išanalizavo santykį tarp antropologinio žinojimo ir kolonializmo (Leiris, 1950). Jo diskursas pradėjo debatus, kurie truko dar kelis dešimtmečius, tai įsiplieksdami, tai vėl aprimdami. Kaip europietišką žinojimą apie likusią pasaulio dalį paveikė Vakarų valia valdyti? Kaip vakariečiai rašytojai, tiek literatai, tiek mokslininkai, elgėsi kolonializmo ir neokolonializmo situacijose? Ar jie ignoravo ilgą laiką viešpatavusią nelygybę, ar jai priešinosi, ar pritarė? Kokiais veiksmais jie išreiškė savo poziciją? Pasak Leiriso, pasaulyje iš esmės buvo tik vienas polius. Vakariečiai ilgus šimtmečius tyrė likusį pasaulį, už jį kalbėjo, o jis likdavo pasyvus ir nebylus. Dabar, pranešė Leirisas, situacija pasikeitė: tyrimo „objektai" ėmėsi atsakomojo rašymo. Tiriantis vakariečio žvilgsnis sutinka tokį pat įdėmų žvilgsnį – ir ne vieną. Nuo šeštojo dešimtmečio azijiečiai, afrikiečiai ir arabai, Ramiojo vandenyno salų gyventojai ir Amerikos čiabuviai suskato įvairiais būdais skelbti nepriklausomybę nuo kultūriškai ir politiškai dominuojančių Vakarų: taip atsirado tarpkultūrinio diskurso sfera. Kokios bus ilgalaikės tokios situacijos pasekmės – jei ji nepasikeis? Kaip ji jau pakeitė mūsų žinojimą apie kitus, pakeitė metodus, kuriais šis žinojimas formuluojamas? Kol kas dar anksti vertinti epistemologinių pokyčių stiprumą ir mastą – veikiausiai, jie dar tik prasideda. (Apie antropologiją ir kolonializmą parašyta gausybė knygų. Štai keletas svarbesnių: Maquet, 1964; Hymes, 1969; Asad, 1973; Firth, 1977; Copans, 1974; Leclerc, 1972 ir Nash, 1975. Apie orientalizmo ir islamo tyrinėjimus žr. Tibawi, 1963; Abdel-Malek, 1963; Hourani, 1967; ir Khatibi, 1976, veikalus.)

Edwardo Saido *Orientalizmas* (*Orientalism,* 1978a), kritiška vakarietiškojo žinojimo apie egzotiškumą studija, nagrinėja šį neapibrėžtą istorinį kontekstą. Nors autorius pateikia savo veikalą kaip dalį Leiriso išgarsinto „atsako" Vakarams, *Orientalizmą* sunku priskirti kokiam nors vienam rašymui, jį reikia suvokti ne įprastomis antiimperializmo kategorijomis, o kaip netikrumo, kurį iššaukė naujoji globalinė situacija, simptomą. Labai svarbu Saido knygą matyti šioje plačioje perspektyvoje, nes būtų pernelyg skubota numoti į *Orientalizmą* ranka kaip į dar vieną siaurą poleminį rašinį, kuriame siekiama tiesioginių ideologinių tikslų Viduriniųjų Rytų kovoje. Šią knygą būtų galima suvokti ir kaip palestiniečio, iš kurio „žiaurus ir negailestingas likimas" atėmė jo gimtąją žemę, besibodinčio iš šalies primestu abstrakčiu „rytiečio" identitetu, slegiamo „beveik vienbalsio sutarimo, kad politiškai jis neegzistuoja"*, asmeninį protestą (p. 26–27). Iš tiesų, Saidas labai įtaigiai aprašo keblią rytiečių padėtį, neslėpdamas, jog jis pats yra šioje padėtyje, ir su giliu įsitikinimu teigia, jog „grynojo" mokslinio žinojimo nebūna. Jo manymu, žinojimas yra neatsiejamas nuo galios. Kai jis tampa institucionalizuotas, kultūriškai akumuliuotas, kai jo apibrėžimai tampa pernelyg griežti, jam reikia aktyviai priešintis kontražinojimu. Saido veikalas polemiškas, jo analizė negailestinga; bet *Orientalizme* daugybė lygmenų, todėl menkinti jo reikšmę būtų didelė klaida. *Orientalizmas* tuo pat metu yra ir rimtas tekstų kritikos bandymas ir, svarbiausia, reikšminga, nors ir diskutuotina epistemologinė refleksija apie bendrus kultūrinio diskurso būdus ir procedūras.

* Čia ir kitur citatos pateikiamos iš: Edvard W. Said, *Orientalizmas*, vertė V. Davoliūtė ir K. Seibutis. Vilnius: Apostrofa, 2006.

Į Saido temą paprastai žiūrima labiau kaip į senamadišką mokslinę discipliną susijusią su XIX a. filologija, kurios uždavinys – tai rytų kalbomis parašytų tekstų rinkimas ir analizė. Raymondo Schwabo enciklopedinis veikalas *Renaissance orientale* (1950), žinoma, yra klasikinė šio mokslo istorija, kurioje galime rasti gausybę žinių apie sinologus, islamistus, indoeuropiečių tyrinėtojus, literatus, keliautojus ir eklektišką aistruolių būrį. Saidas nebando atnaujinti ar praplėsti Schwabo veikalo, nes jo metodas dedukcinis ir konstruktyvistinis, o ne istorinis ar empirinis. Savo knygoje jis išplečia ir tuo pat metu formalizuoja tyrimo sferą, paversdamas orientalizmą sinekdocha daug sudėtingesnei ir išsišakojusiai visumai. Saidas, sekdamas Foucault, vadina šią visumą „diskursu". Aš dar aptarsiu, kaip Saidas taiko Foucault metodologiją ir kokie iš to kyla pavojai, bet kol kas pakaks pasakyti, kad orientalistų „diskursui" būdingas gniuždantis sistemingumas, „patvarumas ir galia" (p. 6), kurią Saidas ir siekia atskleisti aiškindamas reprezentacinius tekstus ir patyrimus.

Nors Saidas atranda „orientalizmą" Homero, Aeschilo, Dantės kūryboje, taip pat *Chanson de Roland*, moderniojo „orientalizmo" šaknis jis įžvelgia Barthélémy d'Herbloto *Bibliothèque orientale*. Šį žinojimo apie Rytus kompendiumą Saidas kritikuoja už jo kosmologinį mastą ir už tai, kad jis konstruoja „sistemingą" ir „racionalią" Rytų panoramą. Reikšminga, kad Saidas, aiškindamas XIX a. parašytą Herblot'o veikalą, nebando jo analizuoti taip, kaip tai daro Foucault savo *Les mots et les choses* – tai yra, archeologiškai, atsižvelgdamas į sinchroninę epistemologinį lauką. Tai akivaizdžiai rodo, jog *Orientalizmo* metodas genealoginis. Jo svarbiausias uždavinys yra retrospektyviai ir nuosekliai aprašyti orientalizmo struktūras, kurios klasikinį pavidalą įgavo XIX a. ir XX a. pradžioje. Analizuodamas

Herblot'o veikalą Saidas pastebi dvi esmines ydas – pirma, orientalizmo aprėptys visada per plačios ir abstrakčios, antra, jis visada perdėm sistemingas. Kaip tik dėl šių ydų orientalizmas ir užsitraukė Saido rūstybę.

Saidas, kartais labiau, kartais mažiau įtikinamai tokius kaltinimus kelia daugeliui autorių, institucijų ir tipinių patyrimų. Minėtų ydų jis atranda Sylvestre'o de Sacy, Ernesto Renano veikaluose ir Napoleono ekspedicijos į Egiptą pagimdytoje mokslinėje pabaisoje *Description de l'Egypte.* Politikų, tokių kaip Balfouras ir Cromeras pasisakymai (sugretinami su Henry Kissingerio knyga), Marxo straipsniai apie Indiją, Chateaubriand'o, Lamartine'o, Nervalio ir Flaubert'o kelionių po rytų šalis, Burtono ir Lawrence'o nuotykių aprašymai, H. A. R. Gibbo ir Louiso Massignono moksliniai veikalai – visa tai supinta į intertekstualią vienovę. Šis ansamblis – nežiūrint į tai, kad jame skirta vietos istoriniams pokyčiams, skirtingoms nacionalinėms tradicijoms, asmenų savitumui ir „didžiųjų" rašytojų genialumui – sukurtas norint pabrėžti sistemingą ir nekintamą orientalistinio diskurso prigimtį. Neįmanoma keliais žodžiais nusakyti sudėtingų Saido kritinio metodo pynių – asociatyvių, kartais nepakartojamų, kartais dirbtinių, o pabaigoje įkyriai besikartojančių. Šiaip ar taip, jam pavyksta išskirti ir diskredituoti daugybę orientalistinių stereotipų: amžinieji ir nesikeičiantys Rytai, seksualiai nepasotinamas arabas, „moteriškoji" egzotika, perpildytos turgaus aikštės, korumpuotas despotizmas, mistinis religiškumas. Saidas itin įtikinamai kritikuoja orientalistų „autoritetą" – paternalistines privilegijas, kuriomis savo kūryboje nesvyruodami naudojasi Vakarų rašytojai: jie „kalba už" nebylų Orientą, atkuria jo sunykusią arba išsibarsčiusią „tiesą", apgauda nykstantį jo autentiškumą ir žino daugiau nei bet kuris pa-

prastas Oriento gyventojas. Šį metodišką įtarumą atkuriamųjų procedūrų taikymo rašant apie kitus atžvilgiu galima sėkmingai panaudoti ne tik orientalizmo, bet visose antropologijos srityse.

Orientalizmas, kaip rašo Saidas, turi savo struktūrą, kilusią iš polinkio *dichotomizuoti* žmogiškąjį kontinuumą kuriant „mes"-„jie" skirtis ir *esencializuoti* šių skirčių pagimdytą „kitą" – pavyzdžiui, kalbėti apie rytiečių dvasią arba netgi daryti apibendrinimus apie „islamą" ar „arabus". Visos šios orientalistinės „vizijos" arba „tekstualizacijos", kaip jas vadina Saidas, užgniaužia autentišką „žmogišką" realybę. Supriešindamas šią realybę su rašymo ar vizualinės vaizduotės procesais, Saidas teigia, jog jos šaknys glūdi tiesioginiuose kontaktuose ir dialoginiame kalbėjime. Toks požiūris labai praverčia Saido tiesioginiams poleminiams tikslams. „Autentišką" žmonių susitikimą galima pavaizduoti kaip negyvos knygos belaisvį. (Flaubert'as, pavyzdžiui, iš tiesų pasakojo ne apie savo patyrimą Egipte, o panaudojo fragmentus iš ankstesnių „kelionių į rytus".) Teorinių *Orientalizmo* – kaip kultūrinio diskurso analizės, atliktos pasitelkiant atvejo tyrimo metodą – iškeltų problemų neįmanoma išspręsti tiesiog supriešinus patyrimą ir tekstualumą.

Saidas ne šiap „polemikas." Jo kritiniai metodai, maištingi ir kandūs, nuolat stumia mintį prie epistemologinių ribų. Už tiesioginės Foucault įtakos slypi ambivalentiškas susižavėjimas Nietzsche. Įvairiose knygos vietose Saidas teigia, kad visi kultūriniai apibrėžimai neišvengiamai ribojantys, kad bet koks žinojimas fiktyvus, priklausomas nuo galios, kad visos kalbos netikslios. Jis iškelia prielaidą, kad „autentiškumas", „patyrimas", „realybė", „esatis" yra tik retorinės konvencijos. Čia itin akivaizdžiai matyti prancūzų teorijos, kuriai Saidas tiek daug nusipelnė aiškindamas ją Amerikos skaitytojams, įtaka (išsamiau žr.

jo *Abcdarium Culturae,* Said, 1975: 277–344). Nors Saidas cituoja Lévi-Straussą ir Barthes'ą, taip pat Foucault, tuo pat metu jis dažnai pasiduoda senamadiško egzistencinio realizmo žavesiui. Pasaulyje vyraujančioje daugiabalsiškumo situacijoje, kurią bendrais bruožais nusakiau, toks neapibrėžtumas yra esminis. Ar turi kritiškas veikalas kaip atsvarą kultūriškai sukurtiems vaizdiniams – tokiems kaip orientalistiniai vaizdiniai – pateikti „autentiškesnes" ar „žmogiškesnes" reprezentacijas? Arba, jeigu kritika privalo kovoti su pačiomis reprezentacijų procedūromis, tai nuo ko pradėti šią kovą? Kaip, pavyzdžiui, griežtam orientalizmo kritikui išvengti pavojaus virsti „oksidentalistu"? Tai fundamentalūs klausimai, iškelti Saido knygoje, kuriuose politinių dalykų neįmanoma atskirti nuo epistemologinių.

Saidas nepateikia orientalizmo apibrėžimo – jis veikiau jį apibūdina ir nurodo, kas jam būdinga, remdamasis gausybe įvairių ir ne visada sutampančių požiūrių. Knygos pradžioje jis postuluoja tris laisvas orientalizmo „reikšmes", „istorinius apibendrinimus", kurie sudaro tolimesnės analizės „stuburą". Pirma, orientalizmas yra tai, ką orientalistai daro ir jau yra padarę, o orientalistai yra „visi dėstantys, rašantys apie Orientą ar tiriantys jį, jo specifinius ar bendruosius aspektus, – nesvarbu, ar jie yra antropologai, sociologai, istorikai ar filologai". Antra, orientalizmas yra „mąstymo būdas, pagrįstas ontologine ir epistemologine „Oriento" ir (dažniausiai) „Okcidento" perskyra (p. 2). Bet koks tekstas, teigia Saidas, kad ir kuriuo Okcidento istorijos laikotarpiu jis parašytas, kuris remiasi esmine Rytų ir Vakarų dichotomija ir kuris esencialistiniais teiginiais kalba apie

„Orientą, jo gyventojus, jų papročius, „dvasią“, likimą ir t. t.“, yra orientalistinis. Pagaliau orientalizmas yra „korporacinė institucija, kuri“, apytikriai nuo XVIII a. pabaigos, „turėjo spręsti su Orientu susijusias problemas – formuluoti teiginius apie Orientą, sankcionuoti požiūrį į jį, jį aprašyti, mokyti, tvarkyti ir valdyti“ (p. 3). Šis, trečiasis apibūdinimas, skirtingai nei kiti du, yra aiškiai viršasmeninis, kultūrinis ir vaizduoja „nepaprastai sistemingą“ mechanizmą, pajėgų sisteminti ir didžia dalimi nulemti viską, kas sakoma ar rašoma apie Orientą.

Iškart krenta į akis, kad Saido pateikiamos pirmoji ir trečioji orientalizmo „reikšmės“ apibūdina kažką, kas vadinama Orientu, o antrojoje Orientas egzistuoja tik kaip kvestionuotinų mąstymo veiksmų konstruktas. Šis ambivalentiškumas, kuris kartais sukelia painiavą, paveikia ir Saido argumentaciją. Jis dažnai teigia, kad tekstas ar tradicija iškraipo, daro poveikį ar ignoruoja vieną arba kitą tikrą, autentišką Oriento savybę. Bet kitoje knygos vietoje, likdamas ištikimas Foucault ir kitiems radikaliems reprezentacijos kritikams, kuriuos jis ir cituoja, Saidas jau tvirtina, jog tikrovėje jokio Oriento nėra. Tai, kad Saidas tik trumpai užsimena apie „žiaurią tikrovę,“ su kuria susiduria Rytuose esančios kultūros ir tautos, jų gyvenimai, istorijos ir papročiai, rodo, kokį reikšmingą metodologinį pasirinkimą jis padarė. Jis nekelia jokios autentiškumo alternatyvos orientalistiniam neautentiškumui. Visgi Saidas „diskurso“ sąvoką vienu metu vartoja skirtingomis reikšmėmis: viena vertus, ji reiškia niekada nesukonkretinamų gyvenimų ir kultūrų ideologines deformacijas, kita vertus, sustabarėjusią žymiklių struktūrą, kai pastarieji, kaip būna kraštutiniais eksperimentinio rašymo atvejais, visada yra absoliučiai savireferentiški. Todėl jis priverstas kliautis beveik tautologiniais teiginiais, tokiais kaip jo paties

dažnas pastebėjimas, kad orientalistinis diskursas „orientalizuoja Orientą“, arba ne itin naudingais apibūdinimais, tokiais, kaip, pavyzdžiui, šis: „Orientalizmą galima laikyti tam tikro pobūdžio sureguliuotu (ar orientalizuotu) rašymu, vizija ir studija, kur vyrauja imperatyvai, požiūriai ir išankstiniai ideologiniai nusistatymai, neva tinkami Orientui“ (p. 202).

Nors Saido pasakojimui būdingas žodžių perteklius, nemanau, jog taip yra vien dėl hermeneutinio rato uždarumo, kai kritikas, nagrinėdamas savo problemą, prieina tašką, nuo kurio jis ir pradėjo. Žodžių perteklius atsiranda ir ne vien dėl siekimo laikytis absoliutaus teksto vienalytiškumo reikalavimo, vengiant visuomet egzistuojančio teksto dekompozicijos – išsiskaidymo pagal nagrinėjamas atskiras funkcijas, autorius, institucijas, istorijas ir epistemologiškai skirtingas epochas – pavojaus. Už šitų problemų (su kuriomis susiduria bet kuris sukonstruotų, sudėtingų kultūrinių ansamblių interpretatorius) slypi esminiai ir nerimą keliantys klausimai, iškylantys besiaiškinant, kaip atskiros žmonijos grupės (kad ir kaip jas apibrėžtume) įsivaizduoja, aprašo ir suvokia viena kitą? Gal tokie diskursai tiesiog pasmerkti skęsti žodžių pertekliuje, būti savo pačių autoritatyvių įvaizdžių ir lingvistinių protokolų belaisviais? Matyti, kad orientalizmas – nepaprastai sistemingas, kosmologinio masto, iškrypėliškai savireferentiškas – toli gražu ne vien intelektualinė ar netgi ideologinė tradicija. Vienoje vietoje Saidas vadina jį „svarbiu šiuolaikinės politinės ir intelektualinės kultūros aspektu“. Kaip toks jis „labiau atskleidžia ne „Orientą“, o „mūsų“ pasaulį“ (p. 12).

Galima teigti, kad kabutės, kuriomis Saidas apima žodį „mūsų“, ir pagimdė jo veikalą. Saidas apima šį žodį kabutėmis ne vien dėl asmeninių priežasčių; ieškodami jų, atrandame tai, ką Saidas taikliai įvardina kaip orientalizmo iškeltą „pagrindinį filo-

sofinį klausimą: ar galima dalinti žmogiškąją realybę (o ji, regis, yra natūraliai padalyta į skirtingas kultūras, istorijas, tradicijas, visuomenes, netgi rases) ir vis dėlto išsaugoti humanišką požiūrį?" (p. 45). Šitokie skirstymai, teigia jis, suformuoja keblias ir imperializmui naudingas opozicijas, dėl kurių „žmogiškasis skirtingų kultūrų, tradicijų ir visuomenių kontaktas dar labiau susilpnėja" (p. 46). (Vertėtų tarp kitko pastebėti, kad „mes" – „jie" skirtys, kurias smerkia Saidas, taip pat yra naudingos ir antiimperialistiniams bei nacionaliniams išsivadavimo judėjimams.) Svarbiausias teorinis *Orientalizmo* iškeltas klausimas susijęs su *visų* „kito" suvokimo ir reprezentacijos formų statusu. Ar įmanoma visiškai išvengti dichotomizavimo, restruktūrizavimo ir tekstualizavimo procedūrų interpretuojant svetimas kultūras ir tradicijas? Jeigu taip, tai kaip? Saidas atvirai pripažįsta, kad nekeliąs sau uždavinio ieškoti alternatyvų orientalizmui. Jis tik įvairiais požiūriais kritikuoja šį diskursą, todėl jo paties pozicija nėra aiškiai apibrėžta, logiškai tvirtai nepagrįsta. Kartais jo analizė flirtuoja su reprezentacijos kritika kaip tokia; tačiau dažniausiai jis kritikuoja orientalizmą žvelgdamas į jį iš pozicijos, pagrįstos įprastu vertybių kompleksu, kuriuo remiasi Vakarų antropologiniai mokslai – egzistenciniais „žmogiškojo kontakto" standartais ir miglotomis rekomendacijomis siekti „asmeniško, autentiško, geranoriško, humanistinio žinojimo" (p. 197).

Aptardamas orientalistą kaip humanistą, šiems reikalavimams Saidas teikia ypatingą dėmesį. Žinoma, egzistavo ir geranoriška, neredukcionistinė orientalizmo tradicija, bet šios pakraipos svarbą Saidas sumenkina. Vis dėlto knygoje jis susiremia ir su šiuo „geruoju" orientalizmu, užsipuldamas geriausiai jį reprezentuojančią asmenybę – Louisą Massignoną. Massignonas *Orientalizme* atstovauja tuos orientalistus, kurių susidomėjimas

jų nagrinėjamomis svetimomis tradicijomis virto labai asmenišku ir dialogišku supratimo siekimu (iš karto ateina į galvą tokių mokslininkų kaip Sylvaino Lévi, Marcelio Mausso, Henry Corbino pavardės). Tokie rašytojai paprastai skelbdavosi esą rytietiškos ar primityvios „išminties" atstovai, taip pat demokratiški reformatoriai ir imperializmo kritikai humanistai.

Massignono veikalų aptarimas, įdomiausias Saido knygoje, yra rimtas išbandymas orientalizmo teorijai kaip visa persmelkiančiam ir privalomam kultūriniam diskursui. Čia Saidas jau nebegali daryti plačių ir kategoriškų apibendrinimų apie „orientalistus" ir „orientalizmą". (Dėl tokių apibendrinimų kartais netgi atrodo, kad jis mėgdžioja tą esencializuojantį diskursą, kurį pats kritikuoja.) Saidas nuoširdžiai ir su pagarba pripažįsta empatišką Massignono įžvalgą nagrinėjant islamiškąjį misticizmą, jo išraiškos subtilumą ir įtaigumą, jo politinį atsidavimą išnaudojamiems rytiečiams, tačiau jis įrodinėja, kad didžiojo mokslininko veikalas visgi neperžengia „diskursyvaus nuoseklumo" ribų. Įrodinėdamas tai, jis pasitelkia smarkiai Nietzsches dvasia dvelkiančius argumentus ir galiausiai netgi pareiškia, kad „reprezentacija *eo ipso*, be „tiesos", kuri pati yra tik reprezentacija, dar implikuoja daugybę kitų dalykų, yra į juos įterpta ir su jais supinta bei susieta" (p. 272).

Saidas gana įtaigiai parodo Massignono intelektualinio pasaulio ribotumą. Svarbiausias trūkumas tas, kad mokslininkas suvokęs Viduriniųjų Rytų realijas remdamasis tradiciškai apibrėžtomis kultūrinėmis ir dvasinėmis vertybėmis. Massignonas žvelgęs į žemiškus kolonializmo patyrimus, ekonominę priespaudą, meilę, mirtį ir visa kita per „dehumanizuojančių" pseudometafizinio semitiškumo esmės suvokimo „lėšių filtrą". Palestinos konfliktą, pavyzdžiui, jis suvokė per Izaoko ir Izmaelio ginčo

prizmę. Čia, panašiai kaip ir kai kuriose kitose knygos vietose, Saidas įžvelgia polinkį nusisukti nuo sugedusios dabarties ir pasiduoti autentiškų tradicijų žavesiui. (Here as elswhere Said makes short work of appeals beyond a corrupt present to an authentic tradition.) Toks polinkis, nors ir labai suprantamas, visada kelias pavojų sumenkinti dabar vykstančių inovacinių kultūrinių ir politinių procesų reikšmę. (Such appeals, however symphatetic, are always suspect in their disparagement.) Galiausiai, Massignonui, kaip ir kitiems orientalistams, esanti būdinga „valia siekti pažinti Orientą ir Oriento labui" (p. 272).

Jei netgi „genijus" Massignonas toks ribotas, peršasi niūri, bet pagrįsta išvada, kad žmogišką išraišką visiškai determinuoja kultūros „archyvai", o globali tiesa tėra „diskursyvių formacijų" kovos, kurioje laimi stipriausias, rezultatas. Saidą trikdo tokia išvada Foucault dvasia. Jis mąsto toliau, siekdamas patvirtinti transcendentinius humanistinius standartus, išgelbėti Massignoną, kuris, visgi yra „labai žmogiška būtybė", nuo institucinio determinizmo, kuris dabar apibūdinamas tik kaip vienas jo „kūrybinių pajėgumų aspektas". Galų gale Massignonas pakilęs virš savo kultūros į „platesnę istoriją ir antropologiją". Massignono teiginys „nous sommes tous des Sémites" atskleidė, teigia Saidas, „kokiu mastu jo idėjos apie Orientą galėtų peržengti lokalines prancūzo ir prancūzų visuomenės anekdotines aplinkybes" (p. 274). Labai žmogiška būtybė tampa humanistu. Bet privilegija pakilti aukščiau kultūrinio partikuliarizmo, siekti universalios galios kalbėti žmonijos, universalių meilės, darbo, mirties ir t. t. patyrimų vardu yra išrasta totalizuojančio Vakarų liberalizmo. Šis autoritetas, geranoriškai apimantis „lokalinių anekdotinių aplinkybių" pagimdytas vizijas, Saido kritikos išvengia.

Saidas savo kritinę poziciją kartais pateikia kaip „opozicinę"

(p. 326), kaip atvirą imperialistinės galios ir žinojimo puolimą (žr. Said, 1976; 1979). Vis dėlto dar dažniau jis apibūdina save pozityviai, kaip humanistą. Tokia pozicija, regis, suponuoja partikuliaristinį, netgi individualistinį požiūrį, perpintą su kosmopolitizmu ir bendra kūrybinio proceso valorizacija. Pavyzdžiui, T. E. Lawrence'ui jis priekaištauja, kam šis rašo apie „arabus" (gana gerai apgalvotame fragmente), o ne apie „individualius arabus su pasakotinomis gyvenimo istorijomis" (p. 229). Tokie apibendrinantys pasakojimai, teigia Saidas, „neišvengiamai" priskiria *konkrečiam* arabui tam tikrus jausmus, nurodydami, kaip jis išgyvena liūdesį, džiaugsmą, tironijos neteisybes ir t. t. Saidas pliekia orientalizmą už tai, kad jis konstruoja statiškus įvaizdžius, o ne istorinius ar asmeninius „naratyvus". „Žmogiškas patyrimas", nepriklausomai nuo to, ar tai konkretaus orientalisto, ar jo tyrimų objekto patyrimas, yra sulėkštinamas – pirmuoju atveju jis paverčiamas autoriteto įtvirtinimo priemone, antruoju – apibendrinimu. Saidas taip nutylėtą žmogišką realybę apibūdina, cituodamas Yeatsą, kaip „nežaboto slėpinio gyvulišką papėdę, kurioje gyvena visi žmonės" ir „širdies purvinų sendaikčių parduotuvę" (p. 230, 110).

Žinoma, lieka atviras klausimas, ar Afrikos pastoralistas remiasi tuo pat egzistenciniu „gyvūnišku pamatu", kaip ir koks airių poetas ir jo skaitytojai. O visiems humanistiniams bendriems vardikliams būdinga ta ypatybė, kad jie yra bereikšmiai, nes ignoruoja lokalinius kultūrinius kodus, kurie artikuliuoja asmeninį patyrimą. Tai, kad Saidas griebiasi tokių sąvokų, dar labiau išryškina faktą, kad jo knygoje nėra jokios išplėtotos kultūros kaip ne vien hegemoniško ir disciplinuojančio, bet ir diferencijuojančio bei išreiškiančio ansamblio teorijos. Jo pagrindinės vertybės kosmopolitiškos. Tinkama alternatyva orientaliz-

mui jis laiko kultūrinę Ericho Auerbacho, Ernsto Roberto Curtiuso ir Cliffordo Geertzo hermeneutiką. Jis, regis, pritaria tarp antropologų paplitusiai nuomonei, kad „kuo pajėgesnis esi palikti savo kultūrinius namus, tuo lengviau gali vertinti tiek juos, tiek visą pasaulį su dvasiniu nešališkumu ir kilniaširdiškumu, būtinu tikrai vizijai" (p. 259). Antropologas kaip pašalietis ir dalyvaujantis stebėtojas (egzistencinio „hermeneutinio rato" įkaitas) yra įprastas modernybės *topos*. Jo išmintį (ir autoritetą) stulbinančiai grakščiai nusakė Hugonas Senviktorietis (kurį Saidas cituoja iš Auerbacho veikalo): „Žmogus, branginantis savo tėvynę, yra gležnas naujokas; tas, kuriam kiekviena žemė gimtoji, jau yra sutvirtėjęs, bet tobulas tik tas, kuriam visas pasaulis yra svetima žemė" (p. 259).

Saido humanistinės perspektyvos nesiderina su jo naudojamais Foucault, kuris, be abejo, yra radikalus humanizmo kritikas, metodais. Bet kad ir koks jis atrodytų nepastovus ir nenuoseklus, *Orientalizmas* yra pirmasis bandymas sistemiškai pasinaudoti Foucault metodais plačiai kultūrinei analizei atlikti. Taigi sunkumai, su kuriais jis susiduria, ir laimėjimai, kurių jis pasiekia, turėtų sudominti istorikus, kritikus ir antropologus.

Mes jau buvome susidūrę su svarbiausia diskurso sąvoka. Saidui diskursas yra kultūrinė-politinė „tekstinio požiūrio" konfigūracija (p. 92–94). Ryškiausiai šis požiūris atskleistas *Don Quixote;* glaustą šiuolaikinį šio požiūrio apibūdinimą rasime Flaubert'o *Dictionnaire des idées reçues*. Žmonės vengia netvarkos ir mėgsta tvarką; jie labiau pasitiki gatavais receptais nei savo nuovoka ir, vengdami sumaišties, kliaujasi kelionių vado-

vais. „Regis, žmonėms yra įprasta klaidinga nuostata, – rašo Saidas, žodį „žmonių" vartodamas aiškiai dviprasmiškai, – kad verčiau pasitikėti iš anksto sustruktūruoto teksto autoritetu, užuot pasijutus dezorientuotam tiesiogiai susidūrus su žmonėmis" (p. 93). Tam tikromis sąlygomis šis tekstinis požiūris sustabarėja ir virsta suragėjusiais kultūriniais apibrėžimais, kurie nulemia, ką žmogus gali pasakyti apie tam tikrą realybę. Ši „realybė" susilieja į diskurso pagimdytų reprezentacijų lauką. Nors diskursyvaus sustabarėjimo sąlygų Saidas aiškiai neapibrėžia, bet, regis, sieja jas su įsisenėjusiu galios disbalansu, kuris įgalina, o gal ir įpareigoja, politiškai ir technologiškai stipresnę kultūrą ar grupę charakterizuoti silpnesnes grupes. Saido analizė atskleidžia, kad vakarietiškoji kultūra per orientalizmo diskursą „suteikia" rytiečių veiklai „reikšmingumo, racionalumo ir realumo". Orientalizmo diskursas, kuris, pasak Saido ženkliau nekito nuo XVIII a. pabaigos, sukūrė nebylią rytiečių įvaizdžių regyklą. Tikrieji žmonių mainai tarp rytiečių ir vakariečių buvę sistemingai slopinami; rytiečiai neturėję balso „orientalizmo scenoje".

Apskritai Saido bandymas pritaikyti Foucault diskurso koncepciją kultūrinės egzotikos konstrukcijų sričiai yra perpektyvus. Foucault visaapimantis sumanymas, žinoma, buvo skrupulingai etnocentrinis. Bandydamas izoliuoti epistemologinį europietiškojo mąstymo klodą jis vengė bet kokių lyginamųjų nukrypimų į kitus reikšmių pasaulius. Foucault nenagrinėja *pensée sauvage,* hopių genties indėnų ar kitų panašių lingvistinių kategorijų. Foucault tikriausiai manė, kad tokie nukrypimai yra metodologiškai abejotini, ir *Les mots et les choses* pradžioje tik mįslingai palygina Vakarų civilizaciją su Borgeso „Kinų enciklopedija". Foucault domina, kokiais būdais duota

kultūrinė tvarka konstituoja save, pasitelkdama diskursyvius apibrėžimus: sveiko proto-pamišęs, sveikas-sergantis, legalus-nusikalstamas, normalus-perversiškas. Uždraustosios kategorijos Foucault egzistuoja ne kaip už įstatymo ribų esančios laisvės sferos, bet kaip kultūriškai sukurti, sutvarkyti patyrimai.

Saidas eina toliau už Foucault, siekdamas dar nustatyti, kokiais būdais kultūrinė tvarka apibrėžiama išoriškai, egzotiškų „kitų" atžvilgiu. Imperialistiniame kontekste pavaldžių žmonių ir vietų apibrėžimai, reprezentacijos ir tekstualizacijos vaidina tokį pat steigiamąjį vaidmenį kaip ir „vidinės" (pavyzdžiui, XIX a. Europos nusikalstamųjų visuomenės sluoksnių) reprezentacijos ir skatina jų atžvilgiu imtis tokių pat veiksmų – disciplinuoti ir izoliuoti, tiek fiziškai, tiek ideologiškai. Todėl „Orientas", daro išvadą Saidas, egzistuoja tik Okcidentui. Jo uždavinys *Orientalizme* – sugriauti šį diskursą, parodyti jo sistemos engėjiškumą, ištrinti jo idėjų ir statiškų įvaizdžių „archyvą".

Foucault nelengva pamėgdžioti. Jo rašymas labiau primena eksperimentų ir taktinių intervencijų seką, nei metodišką programą. Saidas pasisavina Foucault metodus, ir toks jo elgesys iš dalies yra ištikimybės išraiška, turi moralinį atspalvį. Supriešindamas Foucault (ir suteikdamas jam pirmenybę) su Derrida, Saidas pastebi, kad pastarojo „nepaliaujamas susirūpinimas reprezentacija" kanoniniuose vakarietiškuose tekstuose neleidžia jam atitrūkti nuo popierių ir pereiti į socialinį bei politinį lygmenį, pažvelgti į *institucijas*, kurios yra imperinio ir hegemoniško „vakarietiško mąstymo" pamatas. Foucault, priešingai nei Derrida, linkęs „skaityti" kalėjimą ar ligoninę, teisinę sistemą, arba – kaip daro Saidas *Orientalizme* – geopolitinį artefaktą, tokį kaip De Lessepso kanalas (kuris suvokiamas kaip orientalistinis įrašas). „Remdamiesi Foucault kritika galime suprasti kultūrą kaip disciplinų sistemą,

efektyvų pažinimo įrankį, sistemingai, bet jokiu būdu ne tiesiogiai susijusį su galia.“ Kultūra, kaip ją suvokia Saidas, yra tik „gausybė savimanių idėjų“ ir „disciplinų“, kurias kritikas turi demaskuoti ir joms pasipriešinti, nepretenduodamas – sistemos ar atskiro metodo dėka – peržengti „istorijos, subjektyvumo ir aplinkybių“ ribas. „Kritinė sąmonė... iš pradžių atsiriboja nuo dominuojančios kultūros“, o paskui pasirenka „aiškią ir atsakingą jos oponento poziciją“ (Said, 1978b: 709, 690, 716).

Vis dėlto Foucault nenuilstančią partizaninę kovą už atstumtuosius, prieš visas totalizuojančias, apibrėžiančias, esencializuojančias žinojimo ir galios sąjungas gana sunku pavadinti „aiškia ir atsakinga“ pozicija. Pats Saidas siūlo rinktis iš gana padrikos „teorinių pasipriešinimo modelių“, surinktų iš Foucault, Gramsci, Lukácso, Fanono ir kitų autorių veikalų, kolekcijos (1979: 16). Pagrindinis politinis terminas Saidui yra *opozicija*. Nesunku suprasti, ką jis reiškia ribotame – tokios knygos kaip *Orientalizmas,* rašančios „atsaką“ imperialistiniam diskursui iš rytiečio, kurio tikrovė iškraipyta ir paneigta, poziciją – kontekste. Tačiau, žvelgiant plačiau, akivaizdu, kad Saido „opozicinės“ analizės išvengia daugelis vakarietiškų humanistinių prielaidų, taip pat tos diskursyvios žinojimo ir galios sąjungos, kurias pagimdė antikolonijiniai, o ypač nacionalistiniai judėjimai.

Žvelgdamas iš Foucault „opozicinio“ kultūros kritiko pozicijos, Saidas pasitelkia ir kitus šio prancūzų filosofo metodus, kuriuos derėtų trumpai aptarti. Svarbiausias iš jų yra kritinė retrospekcija, kurią Nietzsche pavadino genealogija. Saidas, perimdamas šį metodą, pademonstruoja pritariąs Foucault pažiū-

roms vėlyvuoju jo kūrybos periodu, kai filosofas pradėjo tolti nuo „archeologinių" klodų atskirumo metodologijos, egzemplifikuotos *Daiktų tvarkoje* ir *Žinių archeologijoje,* ir ėmė tyrinėti dabarties kilmę – čia pavyzdžiu galėtų būti *Disciplinuoti ir bausti* ir ypač pirmoji *Seksualumo istorijos* dalis.

Orientalizmo laukas genealogiškai skirstomas dviem būdais: sinchroniškai (visas vakarietiškas tekstines Oriento versijas jungiant į vieningą visumą) ir diachroniškai (atskirus teiginius apie Rytus išrikiuojant į vientisą genealoginę liniją – prasidedančią nuo Aeschilo, Renano ir užsibaigiančią moderniąja politine sociologija bei „regionų tyrinėjimais"). Kaip ir visos genealogijos, Saido genealogija tampa išsamesnė artėdama prie dabarties, kuriai aiškinti bei paveikti ji ir buvo sukonstruota. Todėl didžioji jo pasakojimo dalis skirta aprašyti orientalizmo klestėjimą XIX a. ir XX a. pradžioje. Paskui jis bando nustatyti dabartinės situacijos Viduriniuosiuose Rytuose reikšmes klasikinės tradicijos atžvilgiu. Žinoma, jis nesiekia naujai įteisinti dabarties, kaip tai būdinga genealogijoms; kaip ir Foucault *Seksualumo istorijoje* ir *Beprotybėje ir civilizacijoje,* jis veikiau kelia sau tikslą radikaliai *de*-legitimuoti dabartį. Saido genealogija tam tikru atžvilgiu yra anachroniškа, bet jis nė nemano to slėpti[82]. Genealogija, kaip

[82] Knygoje „Disciplinuoti ir bausti" (1975: 35) Foucault nurodo ketinimą parašyti kalėjimo istoriją: „Par un pur anachronisme? Non, si on entend par la faire l'histoire du passé dans les termes du présent. Oui, si non entend par la faire l'histoire du présent" („Vien dėl to, kad mane domina praeitis? Ne, jeigu tai suprasime kaip norą parašyti istoriją apie praeitį šių dienų terminais. Taip, jeigu tai suprasime kaip norą parašyti dabarties istoriją", p. 35.) Jo išsamiausia genealogijos formuluotė yra „Nietzsche, Genealogija, Istorija" (1977). Šiame skyriuje nagrinėju tik tuos Foucault darbus, kurie jau buvo parašyti, kai pasirodė „Orientalizmas". Aš nekalbu apie istorinio metodo patobulinimus ir jo ribų peržengimus po pirmojo „Seksualumo istorijos" tomo.

ir bet koks istorinis aprašymas ir analizė yra konstrukcinė. Dabarties prasmę ji kuria selektyviai, atsirinkdama ją *iš* praeities. Sprendimus, ką įtraukti į pasakojimą, o ką praleisti, kokio naratyvinio nuoseklumo laikytis, kurie dalykai esminiai, o kurie – šalutiniai, galutinai įteisina arba konvencija, arba autoritetas – kuriuo pripažįstamas genealogijos autorius arba kuriuo apsiskelbia jis pats. Genealogija yra turbūt labiausiai politizuotas istorijos metodas, tačiau, kad būtų efektyvus, jis negali atrodyti atvirai tendencingas, o Saido genealogija šiuo atžvilgiu nėra nepriekaištinga. Jo garbei reikia pastebėti – Saidas ir neslepia, kad jo sprendimus lemia ribotas žvilgsnis.

Pirmiausia, Saidas nagrinėja tik tuos teiginius apie arabų Viduriniuosius Rytus, ir – apgailestaudamas, bet ryžtingai – praleidžia pasisakymus apie Tolimuosius Rytus, Indiją, Ramiojo Vandenyno regioną ir Šiaurės Afriką. Tačiau svarbiausia, kad jis nutyli Maghrebo temą, o tai reiškia, jog Saidas neketina diskutuoti apie šiuolaikinio prancūzų orientalizmo nūdieną. Prancūzijoje aštrūs klausimai, keliami Saido knygoje, pasigirsdavo jau nuo Alžyro karo laikų ir buvo gyvai aptariami dar prieš 1950-uosius. Dabartinio prancūzų „orientalizmo“ nebūtų pasisekę supliekti taip lengvai, kaip jam pavyksta sutrinti į dulkes moderniųjų amerikiečių Viduriniųjų Rytų „ekspertų“, vis dar veikiamų šaltojo karo atgarsių ir arabų ir Izraelio konflikto antagonizmų, diskursą.

Antra, Saido genealogija apsiriboja vien britų ir prancūzų nacionalinėmis orientalizmo tradicijomis – be jų jis aptaria tik kelis naujus amerikiečių veikalus. Saidas priverstas palikti nuošaly itališkąjį, ispaniškąjį, rusiškąjį ir ypač vokiškąjį orientalizmą. Stipriai išsivysčiusią XIX a. vokišką orientalizmo tradiciją Saidas apibūdina kaip periferinę, imituojančią prancūzų ar anglų pir-

meivius; o dar svarbiau, pasak Saido, kad ši tradicija, skirtingai nei kitos dvi, nėra taip glaudžiai susijusi su kolonijine priespauda ir dominavimu Oriente (p. 16–19). Dėl to vokiškasis orientalizmas yra pernelyg netipiškas ir neįdomus genealogijai, kuri šį diskursą *apibrėžia* kaip iš esmės kolonialistinį. Jei svarbiausias Saido tikslas būtų parašyti intelektualinę orientalizmo istoriją arba vakarietiškojo Oriento suvokimo istoriją, jo siaurą ir akivaizdžiai tendencingą tyrimo lauko apibrėžimą būtų galima laikyti lemtinga klaida. Bet jo sumanymas buvo kitoks – parašyti atvirai opozicinę genealogiją. Nors Saido genealogija kartais ir atrodo negrabiai sudurstyta iš gabalų (jis staigiai peršoka nuo kontinentinio link amerikietiškojo „orientalizmo", o pabaigoje, kaip nesunkiai buvo galima nuspėti, visą dėmesį sutelkia į Viduriniuosius Rytus – tai bent „nuoseklumas"), visos kritinės paradigmos nederėtų atmesti.

Saidas visiškai teisus retrospektyviai identifikuodamas „kitus" vaizduojantį dichotomizuojantį ir esencializuojantį „diskursą" – kuris funkcionuoja pagal sudėtingus, bet sistemingus principus – kaip kolonialistinio dominavimo elementą. Svarbu šį diskursą atpažinti, kad ir kur jis bebūtų, bet nederėtų jo visiškai sutapatinti su specifine orientalizmo tradicija. Jo taikymo laukas buvo daug platesnis. Knygos bėda, bent jau žiūrint teoriškai, tai jos antraštė. Bandydamas „diskursą" išvesti tiesiai iš „tradicijos", Saidas palieka Foucault pasiūlytos kultūrinės kritikos lygmenį ir vėl nugrimzta į tradicinę intelektualinę istoriją. Be to, vaizduodamas šį diskursą kaip pagrįstą daugiausia XIX a. mąstymo modeliais, Saidas iškelia sau pernelyg lengvą užduotį. Jis nekvestionuoja antropologinės ortodoksijos, pagrįstos lauko tyrimuose įvykusio kontakto mitologija ir hermeneutiška kultūros teorija – dažnai atrodo, kad jis pats laikosi tokių ortodoksinių pažiūrų.

Akivaizdu, kad „diskurso“ analizės negalima saugiai įkurdinti ant naujai apibrėžtos „tradicijos“ pamato. Jos negalima išvesti ir iš „autorių“ studijų. Šiuolaikiniuose tekstų tyrinėjimuose vyrauja tendencija atskiro subjekto galimybes kurti tekstą apriboti vienu generatyviniu ir potencialiai reikšmingu kontekstu. Nors ir suvokdamas šio teksto ir kūrinio atskyrimo svarbą (pasak Barthes'o, „kūrinys laikomas rankoje, tekstas – kalboje“), Saidas nepritaria radikaliems struktūralistams, puolantiems fenomenologiją ir pagrindinę autoriaus intencijos funkciją – pradžią ir tęsimą. Knygoje *Ištakos* (*Beginnings,* 1975), parašytoje prieš *Orientalizmą*, šie klausimai apmąstomi išsamiai ir suprantamai (p. 268). Joje ypatingas dėmesys skiriamas problemai, su kuria susiduria daugelis šiuolaikinių rašytojų – ką reiškia būti „autoriumi“. Laviruodamas tarp individualistinės kūrybingumo koncepcijos ir „intencijos – gyvenimo bei elgesio varomosios jėgos, *forma informans*“ (p. 319), kad išvengtų jų redukcijos į išorinę (kultūrinę ar kritinę – nesvarbu) sistemą, Saidas siūlo tarpinį analitinį *topos*, kurį jis vadina „karjera“. Moderniųjų autorių intencija yra ne tiek parašyti kūrinį, kiek pradėti rašyti (ir rašyti toliau). Karjera yra sudėtinga šių istorijoje ir kultūroje išsidėsčiusių intencijų visuma. Ji visada neatsiejama nuo proceso, visada prasideda specifinėje situacijoje, bet niekada neturi nei stabilios esmės, nei aiškaus biografinio baigtinumo. Saidas pasiūlo naują autoriaus suvokimą ir išgelbsti jį nuo struktūralistinio suskaidymo grėsmės.

Taigi visai nenuostabu kad Saidas, kalbėdamas apie orientalizmą kaip apie diskursą ir tradiciją, renkasi perspektyvą, kurią jis vadina „hibridiška“. „Foucault įsitikinęs, kad apskritai individualus tekstas ar autorius reiškia labai mažai; tačiau aš remdamasis patirtimi manau, jog orientalizmo atveju (kuris tikriau-

siai yra išimtis) taip nėra“ (1978a: 23). Šis atkakliai empiriškas ir keistas teiginys griežtai skiria Saidą nuo Foucault. Teoriškai faktas, kad Foucault autorius reiškia labai mažai, nėra labai svarbus; kur kas svarbiau tai, kad „diskursyvią formaciją“ – priešingai nei idėjas, citatas, nuorodas, konvencijas ir t. t. – kuria ne autoriniai subjektai ir netgi ne autorių grupės, organizuotos kaip „tradicija“. Šis metodologinis (ne empirinis) pastebėjimas svarbus kiekvienam, kuris imasi tokio sumanymo kaip Saidas. Neįmanoma į vieną analitinį visetą jungti asmeninių ir diskursyvių teiginių, netgi jeigu jie leksiškai tapatūs. Saido eksperimentas, regis, skirtas pademonstruoti, kad kai autorių ir tradicijų analizė suplakama su diskursyvių formacijų analize, nukenčia tiek viena, tiek ir kita pusė.

Nė vienas iš autorių, apie kuriuos kalbama *Orientalizme*, nėra „karjeristas“ visa sudėtinga šio žodžio prasme, kokia jis vartojamas *Ištakose,* bet visi jie vaizduojami kaip orientalistinio diskurso dalyviai. Priešingai nei Foucault, kuriam autorių vardai funkcionuoja kaip paprasčiausios diskursyvių kūrinių etiketės, Saido autoriai gali būti priskirti tam tikriems psichoistoriniams tipams, ir dažnai per savo tekstus parodomi taip, tarsi turėtų reprezentacinį orientalistinį patyrimą. Vienas iš daugelio tokių tekstų pavyzdžių, kurį pasirinkau todėl, kad jame nagrinėjami klausimai puikiai pažįstami, yra Saido interpretuojamas Marxo straipsnio „Britų valdymas Indijoje“ pabaigos fragmentas (Said, 1978a: 153–157).

Marxas smerkia „žmogiškųjų jausmų“ nepaisantį kolonializmą – brutaliai „įstūmusį“ Indiją „į sielvarto jūrą“, nutraukusį jos visuomeninio gyvenimo spektaklį. Bet greitai jis primena savo skaitytojams, kad šios „idiliškos kaimo bendruomenės“ visuomet buvo „orientalinio despotizmo“ pamatas. Jos „įsprau-

davo žmogaus dvasią į labiausiai kaustančias ribas, jos padarė ją nuolankiu prietarų įrankiu, vertė ją nešti tradicinių taisyklių jungą, atėmė iš jos didybę ir istorinę energiją". Anglija, tęsia Marxas, yra istorijos agentas; jos užduotis yra „padėti materialius vakarietiškos visuomenės pamatus Azijoje". Saidui orientalizmu dvelkia nuoroda į despotizmą ir toliau pateikiama citata iš Goethe's *Westöstlicher Diwan.* Jis atpažįsta „romantinį išganymo projektą", kuris ir suteikia Vakarams privilegiją gaivinti Orientą – inertišką, susiskaldžiusį ir korumpuotą. Taip pat jis kaltina Marxą „individų" ir „egzistencinių žmogaus tapatybių" priskyrimu „dirbtinosioms esatims", tokioms kaip „rytiečiai", „azijiečiai" ir „semitai", arba kolektyvams, tokiems kaip „rasė", „mentalitetas" ir „tauta".

Nuo šios vietos nebeįmanoma suvokti Saido pozicijos. Neaišku, kodėl Saidas nesmerkia Marxo už individų priskyrimą tokioms „dirbtinosioms esatims" kaip „klasė" ir „istorija". Be to, jei Marxas prisideda prie orientalizmo nepaisydamas egzistencinių, individualių reikalų, kyla klausimas, kaip apskritai įmanoma „žmogiškai" kurti socialinę arba kultūrinę teoriją? Negana to, gerai žinoma, kad į „kaimiško gyvenimo idiotizmą" Marxas visada, nepriklausomai nuo to, kur jį įžvelgdavo, žiūrėjo „orientalistiškai", su begaline panieka ir iš aukšto, manydamas, kad tokias inertiškas ir represyvias situacijas reikia pertvarkyti prievarta, nelaukiant, kol jos pačios pasikeis į gerąją pusę. Čia Saidas balansuoja ant „nesąžiningumo" Marxo atžvilgiu ribos. Pagrįstai išskirdamas orientalistinius teksto aspektus, jis pernelyg paviršutiniškai apžvelgia jo retorines intencijas. Negana to, Saidas netrukus iš viso liaujasi kalbėjęs apie orientalistinius *teiginius* ir pradeda ieškoti tekste tipiško orientalistinio patyrimo. Marxas, kaip jau

minėjau, iš pat pradžių išreiškė „natūralų žmogišką pasibaisėjimą“ rytiečių engimu; jis jautė jiems „žmogiškąją simpatiją“, „brolišku jausmus“. Paskui šis „asmeniškas žmogiškas patyrimas“ buvo „cenzūruotas“ orientalistiškai segant pernelyg plačias etiketes ir kuriant kolektyvines abstrakcijas, o „jausmų bangą“ sustabdė „visuotinai galiojančios definicijos“. (Saidas vartoja būtąjį laiką, tarsi aprašytų tai, kas iš tiesų vyko Marxo galvoje.) „Jausmų žodynas išsisklaidydavo įsikišus orientalistinio mokslo ir netgi orientalistinio meno leksikografinei policijai. Žodyninė definicija išstumdavo potyrį.“ Taip sakydamas Saidas visiškai atitrūksta nuo rūsčių Foucault rašymo taisyklių, pagal kurias bet koks psichologizavimas draudžiamas ir pagal kurias autorius bent jau neprivalo turėti tokio pamokomo „patyrio“. Orientalistinio diskurso aprašymą Saido knygoje dažnai sutrikdo humanistinės pasakaitės apie užslopintą autentiškumą.

Diskurso analizė tam tikra prasme visuomet nesąžininga autorių atžvilgiu. Ją domina ne tai, ką *jie* sako ar jaučia kaip subjektai, o tik jų teiginiai, susiję su kitais diskurso lauko teiginiais[83]. Ar tokioje analizėje pavyksta išvengti nesąžiningumo ir redukcionizmo, priklauso nuo metodologinio griežtumo ir stilistinio takto. Foucault bent jau neatrodo nesąžiningas autorių atžvilgiu, nes jis retai nagrinėja jų individualų intencionalumą ar subjektyvumą. „Hibridinėms perspekty-

[83] Originalaus šios srities apibrėžimo, Foucault vadinamo „diskursyvia formacija“, ieškokite jo kritikoje *Žinojimo archeologija* (*The Archeology of Knowledge*, 1969, 2 sk.). Foucault metodas ignoruoja „įtaką“ ir „tradicijas“, nuvertina „autorius“ ir suspenduoja diskursyvaus vieningumo kriterijus, pagrįstus „objektų“, „stilių“, „koncepcijų“ arba „temų“ įprastumu arba paplitimu. Vertėtų pastebėti, kad Saidas naudojasi visais žinomais idėjų istorijos elementais.

voms“, tokioms kaip Saido, redukcionizmo išvengti kur kas sunkiau[84].

Saido metodologinis universalumas ilgainiui daro jo analizę labai neaiškią. Jei jis iškelia antropologinius argumentus, orientalizmas atrodo kaip kultūrinis tvarkos ieškojimas. Kai jis pasirenka literatūros kritiko poziciją, orientalizmas atsiskleidžia kaip rašymo, tekstualizacijos ir interpretacijos procesas. Kaip intelektualinės minties istorikas Saidas vaizduoja orientalizmą kaip specifinę įtakų ir mąstymo mokyklų eilę. Psichologijos istorikui orientalistinis diskursas tampa reprezentatyvia asmeninių-istorinių patyrimų eile. Marksistui ideologijos ir kultūros kritikui jis yra aiškių politinės ir ekonominės galios interesų išraiška. Orientalizmas taip pat kartais susiejamas su vakarietiškuoju pozityvizmu, su bendraisiais primityvumo apibrėžimais, su evoliucionizmu, su rasizmu. Ir šį sąrašą galima būtų dar pratęsti. Saido diskurso analizė pati neišvengia visaapimančio „okcidentalizmo“, kurį jis pabrėžtinai atmeta kaip alternatyvą orientalizmui (p. 328).

Nors Saidas dažnai nusprūsta į esencializmą, kurį jis pats kritikuoja, nors jis neatsispiria ambivalentiškai vakarietiško huma-

[84] Saido kritikos metodai iš tikrųjų gali sukelti sumaištį, ypač kai jis demaskuoja kaip orientalistus mažiau žinomus nei Marxas asmenis, kurių atveju atskirti diskursyvius ir asmeninius teiginius nėra taip lengva. Kartais tai sukelia rimtų pasekmių. Pavyzdžiui, jis pasitelkia didžiojo sanskrito tyrinėtojo ir humanisto Sylvaino Lévi pavyzdį, siekdamas parodyti orientalizmo ir imperinės politikos sąsajas. Klaidinantis aiškiai su europiečių „interesais“ Rytuose (žodis „interesas“ įterptas į Lévi diskursą) susijusio žmogaus įvaizdis taip ir liko neišsklaidytas. Įrodymų, kad modernūs orientalistai nėra nusiteikę taip redukcionistiškai kaip vaizduoja Saidas, rasime: Hourani, 1979.

nizmo įpročio totalizuoti traukai, vis dėlto jam pavyksta kvestionuoti daug svarbių antropologinių kategorijų, o svarbiausia iš jų, ko gero, yra kultūros koncepcija. Šioje, paskutinėje dalyje trumpai panagrinėsiu dalį šių problemų – giliausius „Orientalizmo" iškeltus klausimus.

Saido veikalas ne tiek išjudina realaus Oriento sampratą, kiek padaro problemiškais „Vakarus". Šiandien jau rečiau kalbame apie „Rytus", tačiau vis dar kartais griebiamės tokių sąvokų kaip „Vakarai", „vakarietiška kultūra" ir t. t. Netgi pertraukiamumo ir dekonstrukcijos teoretikai, tokie kaip Foucault ir Derrida savo analizę toliau plėtoja vakarietiškojo viseto ribose ir nukreipia prieš jį. Saidas remiasi tokiomis pat prielaidomis kaip ir jie, kai vaizduoja Vakarų kultūros pavyzdį – orientalizmą kaip atskirą esatį, gebančią generuoti žinojimą ir institucinę galią likusiai planetos daliai pažinti ir valdyti. Taip suvokiama Vakarų tvarka yra imperinė, vienpusiška, agresyvi ir potencialiai hegemoniška. Vis dėlto kartais Saidas parodo, kaip funkcionuoja sudėtingesnė dialektika, kuria naudodamasi modernioji kultūra be paliovos konstruoja save per savo ideologinius egzotiškumo vaizdinius. Žvelgiant iš šios pozicijos „Vakarai" patys tampa projekcijų, susidvejinimų, idealizacijų ir sudėtingos, kintančios kitybės atmetimo žaismu. „Orientas" visada vaidina ištakų arba *alter ego* vaidmenį. Pavyzdžiui, Renanas dirbdamas savo „filologijos laboratorijoje" ne tik sukurpia mokslišką semitinio Oriento *topos,* bet to paties proceso metu sukuria ir europietiškumo bei modernybės koncepciją (p. 132, 146).

Čia Saido argumentai paremia Stanley Diamondo (1974) tezę, kad Vakarų kultūra gali kritiškai suvokti save tik primityvumo fikcijos atžvilgiu. Šį dialektinį požiūrį naudingai papildytų Marshallo Hodgsono istoriniame veikale pateikiama bendra

perspektyva; jis net iki XVIII a. pabaigos vaizduoja „Europą" tik kaip „Afrikos ir Euroazijos žemdirbiškai miestiško gyvenimo zonos pakraštį" (žr. Hodgson 1974, 1963 ir Burke 1979 – tai puiki sudėtingo Hodgsono veikalo apžvalga). Jeigu priėmę šį požiūrį mes dar su struktūralistams būdingu įtarumu žvelgsime į bet kokį ištakų ieškojimą (Vakarų ištakų senovės Graikijoje ar krikščionybėje), gausime kintantį visetą, kuriamą ir perkuriamą besikeičiančių išorinių santykių sąlygomis.

Kai šiandien kalbame apie Vakarus, paprastai turime omeny galią, – technologinę, ekonominę, politinę, – kuri sklinda jau ne iš vieno konkretaus geografinio ar kultūrinio centro. Ši galia, jei apie ją galima šnekėti vienaskaita, yra pasklidusi įvairiausiomis formomis iš skirtingų centrų – dabar įskaitant ir Japoniją, Australiją, Sovietų Sąjungą, Kiniją – ir yra artikuliuota įvairiausiuose „mikrosociologiniuose" kontekstuose (žr. Duvignaud, 1973). Per anksti sakyti, ar šie kismo procesai sukels globalią kultūrinę homogenizaciją, ar pagimdys naują įvairovės tvarką. Nauja visada atrodo monolitiška senų dalykų atžvilgiu. Bet kokiu atveju, šiuo metu turbūt reikia įtariai žiūrėti į visas dichotomizuojančias koncepcijas: ir į „Vakarai-likusieji" („Trečiasis pasaulis"), ir į „išsivysčiusieji-atsilikusieji", ir į „modernūs-nemodernūs" ir t. t. Šiame lygmenyje Saido kritika, nukreipta prieš diskursą, kurį jis vadina orientalizmu, įgyja ypatingos reikšmės. Be to, jei visi esencializuojantys mąstymo būdai taip pat turi būti suspenduoti, turime pabandyti galvoti apie kultūras ne kaip apie organiškai vienalytes ar tradiciškai vientisas, bet kaip apie derybiškus, dabar vykstančius procesus. Šiuo požiūriu Saidą, atsisakantį remtis kokia nors autentiška ir ypač tradicine rytietiška realybe kaip atsvara klaidingiems orientalizmo stereotipams, galima laikyti pavyzdžiu. Jam labiausiai rūpi ne tai,

kas buvo, ir netgi tai, kas yra, bet tai, kas atsiranda tapsmo procese. Nors apie šį procesą jis kalba labai nedaug, esminis klausimas iškeltas: kuo remiantis galima teisingai (ir dar turime pridurti: etiškai) išskirti žmonių grupes?

Kultūros koncepciją, kurią naudoja antropologai, sugalvojo, žinoma, Europos teoretikai, siekdami paaiškinti žmogiškojo skirtingumo kolektyvines artikuliacijas. Atmesdama tiek evoliucionizmą, tiek per daug plačias objektyviąsias rasės ir civilizacijos esatis, kultūros idėja postulavo lokalių, funkciškai integruotų grupių egzistavimą. Visgi nepaisant viso šios sąvokos tariamo reliatyvizmo, jos viseto modelis, kurio struktūra iš esmės buvo organiška, nesiskyrė nuo XIX a. koncepcijų, kurias jis pakeitė. Nauja buvo tik jos pliuralizmas (žr. 10 skyrių, 2 dalį). Nepaisant to, kad paskui kultūros koncepcija buvo ne kartą performuluota, ji ir toliau rėmėsi organicistinėmis prielaidomis. Kultūrinės sistemos išlieka patvarios; jos kinta daugiau ar mažiau nenutrūkstamai, pasiremdamos pirmiausia kalba ir vieta. Dabartiniai semiotiniai ar simboliniai modeliai, kurie suvokia kultūrą kaip komunikaciją, šia prasme taip pat yra funkcionalistiniai (žr. Leach, 1976: 1; Geertz, 1973; Schneider, 1968)[85].

Užslėptas, bet esminis Saido veikalo akcentas yra jo nenumaldomas įtarumas viseto atžvilgiu. Jo kritiką, nukreiptą prieš orientalistų procedūras, kurias jie naudoja išskirdami ir charakterizuodami „Orientą“, turbūt galima pritaikyti daug konkre-

[85] Geertz'as siūlo įspūdingą ir problemišką kultūrinės sąrangos įvaizdį; pasak jo, kultūrą reikia įsivaizduoti ne kaip vorą ar smėlio krūvą, bet kaip aštuonkojį, „kurio čiuptuvai daugiausia atskirai integruoti, gana silpnai sujungti nerviniais laidais vienas su kitu ir su tuo, ką galima laikyti aštuonkojo smegenimis ir kas vis dėlto sugeba pasirūpinti savimi ir išlikti, bent jau kurį laiką, kaip gyvybinga, nors kiek ir nerangi būtybė“ (1973: 407–408). Taigi kultūra išlieka organizmu.

tesnei ir netgi „natūralesnei“ kultūros esačiai. Pasitelkęs Massignono pavyzdį jau atkreipiau dėmesį, kad Saidui kelia nepasitenkinimą bet koks apeliavimas į tradiciją, netgi jei apeliuojama geranoriškais ketinimais. Taip kruopščiai pabrėžęs, kad Orientas yra sukonstruota esatis, jis eina toliau ir teigia, „kad mintis, jog yra geografinės erdvės su vietiniais, visiškai „kitokiais nei mes“ gyventojais, kuriuos galima charakterizuoti remiantis kokia nors religine, kultūrine ar rasine esme, būdinga šiai geografinei erdvei, taip pat be galo ginčytina“. (1978a: 332). Paskutiniuosiuose puslapiuose jis iškelia svarbiausius teorinius savo veikalo klausimus: Kaip *reprezentuojamos* kitos kultūros? Ar skirtingų kultūrų (arba rasių, religijų ar civilizacijų) samprata yra naudinga?

Tokius klausimus reikia kelti tiesiai ir aštriai. Juos iškėlus derėtų vengti skuboto susižavėjimo alternatyviais visetais. (Kaip matėme, Saidas pats ieškojo išsigelbėjimo humanistiniame kosmopolitizme ir integralios asmenybės koncepcijose, taip pat jį viliojo autentiško vystymosi, dar vadinamo „naratyvu“ arba neapibrėžtai marksistine „istorija“, samprata.) Pats metas kultūrinius ir socialinius visetus kvestionuoti taip pat radikaliai, kaip tai buvo padaryta su tekstų ansambliais šiuolaikinių kritikų veikaluose (pavyzdžiui Derrida, 1970; Barthes, 1977, Said, 1978b ir 1975). Saidas pradėjo esmių ir opozicinių distinkcijų puolimą pačiu laiku; bet kolektyviai sukonstruotas *skirtumas* nebūtinai yra statiškas arba poziciškai dichotomiškas – toks kaip Saido pavaizduotas orientalizmas. Nereikia teoriškai atmesti visų „kultūrinio“ skirtingumo koncepcijų, ypač jei suvokiame jas ne kaip tiesiog perimtas iš tradicijos, kalbos ar aplinkos, bet taip pat kaip sukurtas naujomis politinėmis ir kultūrinėmis globalinio santykinumo sąlygomis.

Kaip turėtume suvokti šias naujas sąlygas šiandien, kai Oriento „tyla“ nutraukta, kai etnografija, kaip teigia Leirisas, gali būti įvairiakryptė, kada autentiškumas, ir asmeninis, ir kultūrinis, suvokiamas kaip kažkas sukonstruota *vis-à-vis* kitus? Gal tokiomis sąlygomis santykinumo idėjų derėtų semtis iš pokalbių, svetingumo ir mainų metaforų, kaip primygtinai siūlė humanistai, tokie kaip Massignon, Sylvaino Lévi ir Mauss? O gal verčiau turime rinktis karinių manevrų stilių, kokį kartais pasitelkia Foucault? Galbūt kultūros koncepcija jau išties išsisėmė? Galbūt, remiantis Foucault, ją reikėtų pakeisti globaliai ir strategiškai išsidėsčiusių galingų diskursyvių formacijų vizija? Tokios struktūros bent jau nebūtų artimai susijusios su organiškos vienovės, tradicijų tęstinumo ir tvirtų kalbos bei vietos pagrindų sampratomis. Vis dėlto, kad ir kaip smarkiai peržengtos kultūros koncepcijos ribos, manau, ji turėtų būti pakeista kažkokiu santykių kompleksu, kuris išsaugotų šios koncepcijos diferencines ir reliatyvistines funkcijas ir nepostuluotų kosmopolitiškųjų esmių ir bendražmogiškųjų vardiklių.

Reikia pabrėžti, kad šie receptai panašios prigimties kaip ir *Tamsos širdyje* Conrado primygtinai siūlytas „išprotautas tikėjimas“. Planetos ateitis gali atitekti entropijai, kurią Lévi-Straussas aprauda *Tristes tropiques* arba ideologinei hegemonijai, kurią Saidas vaizduoja niūresniuose savo knygos fragmentuose (1978a: 323–325). Kaip ir Saido atsidavimas humanizmui, bet kokia tikėjimo kultūra liekana – t. y. grupių gebėjimas ir toliau likti skirtingomis – iš esmės yra idealistinis pasirinkimas, politinė reakcija į nūdienos situaciją, kai, anot Conrado, „gyvename lyg suglumę keliautojai prastame, neramiame viešbutyje“. „Orientalizmo“ privalumas yra tas, kad jis savo skaitytojus įpareigoja stoti į akistatą su tokiomis problemomis vienu metu ir

asmeniškai, ir teoriškai, ir politiškai. Jo autoriui (kaip ir Conradui) nėra natūralių sprendimų. Palestina turbūt yra XX a. Lenkija, padalyta tauta, kurią reikia atrasti iš naujo. Saidas, kaip ir lenkų-anglų rašytojas, kuriuo jis žavisi ir kurį dažnai cituoja, suvokia, kad asmeninis ir kultūrinis identiškumas niekada nėra duotas, dėl jo reikia susitarti. Tai svarbus momentas, akcentuotas Saido pirmojoje knygoje, įžvalgioje Conrado kūrybos studijoje (1966). Būtų neteisinga numoti į jį ranka tarus, kad tokia situacija nenormali, būdinga emigrantams. Netikra, kebli „Orientalizmo" padėtis, jo metodologinis ambivalentiškumas būdingas vis labiau stiprėjančioms globalinėms patirtims.

Jo autoriaus sudėtingą kritišką poziciją šia prasme galima laikyti reprezentacine. Palestinietis nacionalistas, studijavęs Egipte ir Jungtinėse Valstijose, mokslininkas, iki kaulų smegenų europietiškas humanitaras, šiuo metu anglų kalbos ir lyginamosios literatūros profesorius Kolumbijos universitete – Saidas rašo kaip „rytietis", tačiau tik siekdamas panaikinti šią kategoriją. Jis rašo kaip palestinietis, tačiau niekada neieško atramos palestinietiškos kultūros ar identiteto ypatumuose; esminėms vertybėms išreikšti jis pasitelkia Europos poetų išraiškos priemones, o analitinius „įrankius" perima iš prancūzų filosofų. Saidas, radikalus pagrindinių vakarietiškos kultūrinės tradicijos komponentų kritikas, daugelį savo standartų perėmė iš šios tradicijos. Sakau tai norėdamas šiek tiek nušviesti neišvengiamą situaciją, kurioje rašomos tokios knygos kaip Orientalizmas. Tai kontekstas, kurį Saidas kažkurioje kitoje knygoje (aptardamas George'o Elioto kūrybą ir sionizmo ištakas) pavadino „suvisuotinta benamystės padėtimi" (1979: 18). Tokia situacija kelia sudėtingus klausimus.

Ką XX a. pabaigoje reiškia kalbėti – kaip kalbėjo Aimé Cé-

saire'as – apie „gimtąją žemę"? Kokie procesai labiau nei esmės sietini su dabartinio kultūrinio identiškumo patyrimais? Ką reiškia rašyti kaip palestiniečiui, kaip amerikiečiui, kaip europiečiui arba kaip papuasui? Iš kokių atskirų kultūrinių išteklių šiuolaikinis rašytojas konstruoja savo diskursą? Kokiai pasaulio publikai dažniausiai skiriami šie diskursai ir kokia kalba į ją kreipiamasi? Ar bent jau intelektualai neturėtų visuotinio raštingumo sąlygomis konstruoti gimtąją žemę rašydami, kaip rašė Césaire'as, apie sugrįžimą?

Tauta gyvena viena ir nepaskaityta tarp tautų[86].

SKAIČIŲ KNYGA 23, 9

12. Tapatybė Mašpyje

1976 m. rugpjūtį bendrovė „Mašpio vampanougų genties taryba" iškėlė ieškinį Federaliniame teisme, reikalaudama pripažinti šiai genčiai nuosavybės teisę į apie 16000 akrų žemės, sudarančios tris ketvirtadalius Mašpio, Keipkodo indėnų miesto teritorijos (Mašpio miestas nuo pietinės Keipkodo pakrantės, priešais Martos Vynuogynų salą, tarp Falmuoto ir Barnsteiblo, driekiasi į žemyno gilumą). Prasidėjo neturintis precedento teismo procesas, kurio tikslas buvo ne tiek išspręsti žemės nuosavybės klausimą, kiek nustatyti, ar grupė, vadinanti save Mašpio gentimi, iš tiesų yra indėnų gentis, ir, jei taip, ar tai ta pati gentis, iš kurios, remiantis dabar užginčytais teisės aktais, XIX a. viduryje buvo atimtos žemės.

Mašpio procesas buvo vienas iš daugelio žemės nuosavybės bylų, užplūdusių teismus septintajame ir aštuntajame dešimtmečiuose, kai susidarė palyginus palankios sąlygos vietiniams

[86] Žr. *Šventasis Raštas;* Senasis Testamentas, vertė arkivyskupas J. J. Skvireckas, Vilnius, 1990, p. 213.

amerikiečiams su savo bėdomis kreiptis į teismą. Geihedo vampanougų gentis pareiškė pretenzijas į žemės nuosavybę Martos Vynuogynų salose, naragansetai – Čarlstone, Rodo saloje, vakarų pekvotai, šaktikotai bei mohikanai – Konektikute, oneidai, Sen Redžo mohikanai ir kajagai – Niujorke. Mašpio procesas savo koncepcija priminė plačiai aprašytą pasamokvodų ir penobskotų genčių, pareikalavusių grąžinti didelę Meino valstijos dalį, bylos nagrinėjimą. Jų pradėta byla po pasisekimo pirmojoje instancijoje – Federaliniame apygardos teisme, po tiesioginio prezidento Jimmy Carterio įsikišimo ir penkerius metus trukusių sunkių derybų – baigėsi palankia taikos sutartimi. Gentys gavo 81,5 milijono dolerių ir teisę įsigyti 300,000 akrų žemės su Indėnų teritorijos statusu.

Juridinis penobskotų-pasamokvodų proceso pagrindas, kaip teigė jų advokatas Thomas Tureenas, buvo Neįstatyminis 1790 m. aktas. Šis paternalistinis įstatymas, kuriuo siekta apsaugoti gentines grupes nuo nesąžiningų baltųjų piktnaudžiavimų, skelbė, kad indėnų žemių nusavinimas gali įsiteisėti tik leidus Kongresui. Aktas niekada nebuvo atšauktas, nors XIX a. jis buvo dažnai pažeidžiamas. Kai aštuntajame dešimtmetyje indėnai, remdamiesi Neįstatyminiu aktu, pradėjo kreiptis į teismus, jie iš esmės bandė atitaisyti daugiau nei šimtmetį trukusius indėniškų žemių grobimų padarinius. Ypač daug teritorijų buvo nusavinta iš rytinių indėnų grupių, kurios dažnai negalėjo aiškiai pagrįsti savo pretenzijų į kolektyvines žemes. Teismui priėmus nutartį, kad Neįstatyminis aktas taikomas nerezervacijos indėnams, atsivėrė kelias į teismo sales kitoms gentims, kurios, panašiai kaip Meino gentys, skelbė, kad indėnų žemių pardavimas, trukęs beveik du amžius, ir netgi įprastiniai pirkimai neturi teisinės galios, nes buvo įvykdyti be Kongreso leidimo.

Nors Mašpio ieškinys buvo panašus į Meino indėnų, būta svarbių skirtumų. Pasamokvodai ir penobskotai yra pripažintos indėnų gentys, turinčios atskiras bendruomenes ir gilias šaknis. Mašpyje ieškinį iškėlė nebaltieji gyventojai iš vietovės, kuri daugiau nei tris amžius buvo vadinama Keipkodo indėnų miestu; jie neturėjo aiškių gentinės valdžios institucijų, o prieš pusantro amžiaus iki prasidedant procesui jos itin sumenko. Be to, apie 1800 m. Mašpyje liautasi plačiai vartoti Masačūsetso kalbą. Didžioji dalis miestiečių viešai išpažino presbiterionų ir babtistų tikėjimą. Per šimtmečius gyventojai tuokėsi su kitų indėnų grupių atstovais, baltaisiais, juodaisiais, vokiečiais iš Heseno, dezertyravusiais iš britų armijos Nepriklausomybės karo metu, Žaliojo iškyšulio gyventojais. Mašpio gyventojai aktyviai dalyvavo ekonominiame ir visuomeniniame šiuolaikinio Masačūsetso gyvenime. Jie buvo verslininkai, mokytojai, žvejai, namudininkai, smulkūs rangovai. Ar galėjo šie indėniškos kilmės žmonės pateikti ieškinį kaip Mašpio gentis, iš kurios, kaip jie tvirtino, XIX a. viduryje buvo atimtos bendruomeninės žemės valdos? Tokį klausimą federalinis teisėjas iškėlė Bostono prisiekusiųjų teismui. Tik tuo atveju, jei prisiekusieji būtų atsakę „taip", procesas galėjo pereiti į ieškinio dėl žemės nagrinėjimo stadiją.

Keturiasdešimt vieną dieną trukusios apklausos Federaliniame apygardos teisme, painūs disputai, kuriuose dalyvavo daug suinteresuotų pusių, sutrumpintai buvo pavadinti *Mašpio gentis prieš „New Seabury" ir kitus*. „Mašpio gentimi" buvo vadinami ieškovai, Mašpio vampanougų genties taryba, įregistruota kaip bendrovė, jos narių apibūdinama kaip Mašpio genties atšaka. Teisininkų komanda iš Vietinių amerikiečių teisių fondo, nesiekiančios pelno advokatų grupės, paruošė ieškinį. Pagrindiniai jo autoriai buvo Thomas Tureenas ir Barry Margolinas.

Ieškovams teisme atstovavo advokatas Lawrensas Shubowas; jam talkino Tureenas, Margolinas, Ann Gilmore ir Moshe Genaueris. Pavadinimu „*New Seabury ir kiti*" buvo įvardijama „New Seabury" korporacija (didelė statybos kompanija), Mašpio miestas (daugiau nei šimtas žemės sklypų savininkų) bei įvairūs kiti atsakovai (draudimo kompanijos, verslininkai, žemės sklypų savininkai). Gynybai atstovavo Jamesas St. Clairas (Richardo Nixono advokatas Votergeito byloje), dirbantis stambioje Bostono advokatų kontoroje „Hale ir Dorr", Allanas Van Gestelas iš Gudvino, Proctoras ir Hoaras. Jiems padėjo aštuonių teisininkų komanda.

Reikia paaiškinti, kodėl Mašpio miestas buvo atsakovų pusėje. Oficialų miestelio statusą bendruomenė gavo tik 1869 m. Nuo 1869 iki 1964 m. miesto valdžia buvo sutelkta daugiausia indėnų rankose. Šiuo laikotarpiu visi išrinktieji pareigūnai buvo indėnai arba susituokę su indėnais. Genealoginiai įrodymai, pateikti teisme, parodė, kad miesto pareigūnų šeimas siejo glaudūs giminystės ryšiai. Niekas neginčijo fakto, kad prieš 1960 m. valdžia Mašpyje priklausė indėnams. Nesutarimai kilo dėl to, ar jie vadovavo Mašpiui kaip „indėnų gentis".

Nusistovėjusi demografinė ir politinė situacija, kuri iš esmės nekito daugiau nei tris šimtmečius, iš pagrindų pasikeitė septintojo dešimtmečio pradžioje. Ligtolinio Mašpio gyventojų surašymo skaičiai rodė, kad mieste gyveno 350 indėnų ir „negrų", „spalvotųjų" arba „mulatų" (šios oficialios kategorijos keitėsi), ir 100 ar mažiau baltųjų. Per 1859 m. surašymą į gyventojų sąrašus įtrauktas tik vienas baltasis, nuolat gyvenantis mieste – šio surašymo duomenys patikimi, jais kaip gairėmis buvo vadovaujamasi teisme. Pirmą kartą baltieji užregistruoti kaip dauguma po 1960 m., o 1970 m. baltieji viršijo skaičiumi indėnus ir

kitus spalvotuosius santykiu 982 prieš 306. Apie 1968 m. du išrinkti miesto valdybos nariai buvo baltieji, o trečias – indėnas. Toks santykis iš esmės buvo ir teisminio proceso metu. Mašpio baltieji valdybos nariai balsavo už tai, kad miestas turi atstovauti turto savininkų – neindėnų – daugumai, kuriai ieškinys dėl žemės kėlė grėsmę.

„Keipkodo indėnų miestas" pagaliau buvo „atrastas". Šimtmečius laikytas užkampiu ir seniena, Mašpis šeštajame–septintajame dešimtmečiuose tapo patrauklia vieta pensininkams, vasarotojams, čia pradėti statyti kooperatiniai butai ir prabangūs namai. Greitkelis jį pavertė lengvai pasiekiamu Bostono miegamuoju ir savaitgalio rajonu. Iš pradžių naujas pinigines įplaukas ir darbo vietų pagausėjimą indėnų gyventojų dauguma, tarp jų ir keletas bylos ieškovų vadovų, vertino labai teigiamai. Jie pasinaudojo nauja situacija. Miesto valdžia, vis dar priklausiusi indėnams, džiaugėsi gausiomis mokesčių įplaukomis. Tačiau vietinei savivaldai išsprūdus iš indėnų rankų – tikriausiai visiems laikams – ir didėjant statybų mastams, daugelis iš indėnų pradėjo nuogąstauti. Viso to, ką jie turėjo – t. y. savo miesto, – jie jau iš tiesų nebevaldė. Didelius neįsisavintos žemės plotus, iki tol atvirus medžioklei ir žūklei, staiga apjuosė juostos su užrašu „Neiti". „New Seabury" statybos darbai geriausiuose pakrantės ruožuose – kompanija įrengė dvi golfo aikšteles ir planavo tuo neapsiriboti – kėlė ypatingą nerimą. Įtampa tarp vietinių gyventojų ir naujakurių augo, kol galiausiai pratrūko ir virto ieškiniu, kuriam pritarė dauguma – bet ne visi – Mašpio indėnai. Iš esmės žemės ieškinys, kuriuo kvestionuojamas žemės valdų nusavinimas XIX a., tai – bandymas atgauti mieste valdžią, kuri neseniai išslydo indėnams iš rankų.

Earlas Millsas

Earlas Millsas daugiau nei dvidešimt penkerius metus dirba mokytoju vidurinėje mokykloje, priklausančioje Falmuto viešųjų mokyklų tinklui[87]*. Nuo 1952 iki 1967 m. jis gyveno Falmute, už dešimties mylių nuo Mašpio. Millsas dėsto fizinį lavinimą, higieną ir socialinius mokslus. Jis moksleivių tarybos konsultantas ir vadovauja įvairiai užklasinei veiklai.*

Mašpyje jis turi geriausią mieste restoraną, kurį valdo kartu su buvusia žmona, vardu Shirley. Jis vyriausias restorano virėjas.

Nuo penktojo dešimtmečio vidurio Millsas tituluojamas Mašpio vampanougų genties vadu Skraidančiu Ereliu.

Stovėdamas liudininkams skirtoje vietoje jis atrodo įspūdingai – tvirtas, labai panašus į trenerį ar skautų vadą. Keturiasdešimt aštuonerių, jaunai atrodantis, atletiškai sudėtas, ryši dryžuotą kaklaraištį, vilki mėlyną sportinį švarkelį, avi nevarstomais vyriškais batais, panašiais į mokasinus.

Millsas prisimena jaunystę, kuri prabėgo Mašpyje ketvirtajame ir penktajame dešimtmetyje. Jis niekada nebuvo toks geras medžiotojas kaip jo brolis Elwoodas, todėl medžioklėse dažniausiai nedalyvaudavo. Nuo pat vaikystės jis pradėjo uždavinėti klausimus ir skaityti knygas. Jis maištaudavo prieš močiutę, „laikiusią kumštyje" dėdę (kuris formaliai turėjo vado titulą, bet buvo „bastūnas"), ir prieš motiną, kuri buvo miesto iždininkė ir mokesčių rinkėja, ir kuri, panašiai kaip močiutė dėdę, „laikė kumštyje" jį patį.

Ketvirtajame dešimtmetyje, atsimena Millsas, kai kurie mies-

[87] Vietų ir asmenų aprašymai datuojami 1977 m. pabaiga. Skaitytojai turėtų turėti omenyje, jog nuo to laiko Mašpyje pasikeitė tiek asmeninis žmonių gyvenimas, tiek ir padėtis.

tiečiai retsykiais nešiodavo gentines regalijas ir šiek tiek kalbėdavo indėnišku dialektu. Jis atmena šventišką glaudžios bendruomenės gyvenimo atmosferą – prekybą grūdais miesto sueigose, kasmetinius piknikus paplūdimyje, kasmetines šventes, susijusias su silkių nerštu.

Vaikystėje jam buvo parodytos „indėnų tavernos". Millso žodžiais tariant, tai būta ne gėrimo, o tik kelių susikirtimo vieta. Paimdavai lazdą, spjaudavai ant jos ir mesdavai į krūvą, kad aplinkinės dvasios nurimtų.

Millsas sako žinąs dvi vietas, kur ir dabar yra „indėnų tavernos", bet kitur jų jau nebėra, nes didelės krūvos lazdų kėlė gaisro pavojų ir buvo nurinktos.

Tiek Millsas papasakojo apie indėnų papročius. Auklėtas babtistiškai, dabar jis nelaiko savęs krikščioniu, bet tiki sutvėrėju, „kažkuo galingesniu".

Millsas sako, kad kai jis pabandė sužinoti ką nors apie indėniškus artefaktus, ypač apie tradicines Mašpio pintines, tėvas jam atsakė, jog „tikriausiai tie tipai iš Kembridžo juos pasiėmė" (tai veikiausiai aliuzija į Harvardo universiteto Antropologijos departamentą). Tėvas jį išmokė pinti tošies pintines – jį patį šio amato jaunystėje buvo išmokęs geriausias Mašpio pynėjas iš Eben-Kvepišo.

Millsas prisimena, kaip vaikystėje šaipydavosi iš pagyvenusių žmonių, tarp jų ir iš Williamo Jameso, anuometinio šamano.

Mokydamasis Falmuto vidurinėje mokykloje Millsas pasižymėjo kaip geras sportininkas. („Tik kietas žmogus gali ką nors pasiekti.") Sportas teikė pasitikėjimo savimi nedraugiškoje aplinkoje. Laisvu nuo mokymosi laiku, jis, kaip ir jo tėvas bei kiti Mašpio indėnai, dirbo medžiotojų ir žvejų grupių, atvykstančių į miesto apylinkes, vedliu.

K.: „Kuo jūsų jaunimas skyrėsi nuo bet kurio kito miestelio jaunuolių?“

A.: „Mes buvome kitokie. Mes žinojome, kad esame kitokie. Mums buvo pasakyta, jog esame kitokie.“

Šokti indėniškus šokius Millsas išmoko tik penktojo dešimtmečio pabaigoje, tarnaudamas kariuomenėje. Pagrindinių apmokymų Dikso forte metu, vienišais vakarais du tarnybos draugai, čipevas iš Montanos ir irokėzas iš Niujorko, šokdavo savo šokius. Millsas su liūdesiu turėjo pripažinti nemokąs nė vieno savo šokio.

Earlas Millsas papasakoja turįs penkis vaikus – keturių susilaukė su pirmąja žmona, kuri yra pusiau navahė, o vieną pagimdė antroji žmona – kaukazietė. Vyriausioji duktė Roxanne ištekėjo už čoktavo. Earlas Jaunesnysis (vadinamas Vaduku) gyvena Falmute. Praėjusiais metais jis buvo pripažintas geriausiu būgnininku iš visų, dalyvavusių įvairiuose indėnų susirinkimuose bei powwow. Shelly, taip pat puikus būgnininkas, dalyvauja vietinių amerikiečių festivaliuose Šiaurės Rytuose. Robertas gyvena Respublikos aveniu Bostone. „Jis daro dirbinius iš plunksnų, odos, išdirba odas.“ Nancy, Millso dukrai iš antrosios santuokos, dabar šešeri. Ji mokosi šokti indėniškus šokius. Tėvai sutarė, kad ji yra vampanougė.

Millsas paaiškina, kokios jo, kaip genties vado, pareigos. Jis moko Mašpio indėnus siuvinėjimo karoliukais, odininkystės ir pynimo amato. Apskritai jis yra tarpininkas – padeda gentainiams išlaikyti „pusiausvyrą“.

Paklaustas jis negali arba nenori pateikti nė vieno konkretaus tarpininkavimo pavyzdžio. Millsas papasakoja, kaip šeštojo dešimtečio pabaigoje ar septintojo pradžioje jis ir trys baltieji įsteigė komitetą, kuris rūpinosi Senojo indėnų susirinkimų pastato Mašpyje atstatymu. Tuo metu jau labai apleisti ir apgriuvę Susi-

rinkimų namai daugelį metų buvo ryškiausias indėniškojo gyvenimo mieste simbolis.

Šeštojo dešimtmečio pradžioje būta kažko panašaus į genties įstatus (kaip įrodymas teismui pateiktas atitinkamas dokumentas), tačiau Millsas nurodo, jog gentis griežtai įstatų nesilaikė. Genties susirinkimai vykdavo nereguliariai, o apie juos pranešama būdavo žodžiu. („Kur, – kryžminės apklausos metu paklausė St. Blairas, – šių genties susirinkimų protokolai?")

Aštuntojo dešimtmečio pradžioje, sako Millsas, jis kartu su Amelia Bingham, valstybės tarnautoja (genties šamano Johno Peterso ir bendrovės „Genties taryba" pirmininko Russello Peterso seserimi) lankęs seminarus Dartmuto koledže, kuriuose buvo mokoma rašyti prašymus skirti finansavimą. Millsas teigia iš pradžių nedaug ką bendra turėjęs su ieškiniu dėl žemės. Jis kaip vadas tik patvirtino šį juridinio asmens veiksmą genties vardu. Dėl to buvo susitarta restorano virtuvėje.

Earlas Millsas tvirtina gerbiąs Joną Petersą. Jie abu priklauso Mašpio genties tradicionalistų sparnui. Modernistai, tokie kaip Russellas Petersas, sako jis, teikia genčiai teisinę paramą, atstovauja jos interesams tvarkant reikalus su vyriausybe, teismais ir kitomis įstaigomis.

St. Clairas taip formuluoja klausimus, kad Vadas Skraidantis Erelis atrodytų esąs veikiau oportunistas ir prisitaikėlis, nei savo genties lyderis. Iš apklausos paaiškėjo, kad pastaruoju metu Millso, kaip vado, autoritetas susvyravo, kilus nesutarimams su Russellu Petersu ir kitais genties nariais, kurie nori pardavinėti alų kasmetiniame Mašpio indėnų powwow, festivalyje, kuriame lankosi daugybė turistų ar šiaip atvykėlių. Nepaisant vado prieštaravimų, alus pardavinėjamas. St. Clairas įkyriai kartojo, jog tai akivaizdžiai rodo valdžios silpnumą. Atsakydama į to-

kius teiginius, priešinga pusė pateikė kontrargumentų, susijusių su įvairių pareigų ir vaidmenų pasiskirstymu gentyje. Ji pasitelkė prezidento Carterio pavyzdį – šis nesugebėjęs kontroliuoti mėgstančio išgerti brolio Billy elgesio.

Besiklausant iš liudytojų tribūnos kalbančio Vado Skraidančio Erelio dažnai atrodė, jog jis skaito sociologijos paskaitą, pasitelkdamas iš anksto išmoktus anekdotus ir iškalbingus pavyzdžius.

Tik kartą, baigiantis apklausai, jis padarė kažką netikėta. Paklaustas ar dažnai nešiojąs indėniškas regalijas, Millsas atsakė – tik per powwow. Po to staiga atlaisvino kaklaraištį ir iš po marškinių ištraukė du plonus karoliukų vėrinėlius. Vieno karoliai, paaiškino jis, iš Pietvakariuose gaunamo turkio. Kitas vėrinėlis buvo tėvo dovana.

Daugelis žmonių, buvusių teismo salėje, buvo nustebinti tokio akivaizdžiai spontaniško poelgio – o kai Millsas, susikišęs karolius atgal už marškinių, apgraibomis taisėsi kaklaraištį, pasijuto kiek nesmagiai.

Įvaizdžiai

Teismo proceso pabaigoje federalinis teisėjas Walteris J. Skinneris pateikė prisiekusiesiems daugybę specifinių klausimų, susijusių su genties statusu skirtingais Mašpio istorijos etapais, tačiau viso proceso metu teismo salėje skambėjo bendresni klausimai, susiję su indėnų identitetu ir galia. Nors ieškinys dėl žemės formaliai nebuvo nagrinėjamas, susidarė įspūdis, jog „New Seabury“ advokatai kaip pagrindinį ginklą naudojo naujoviško košmaro viziją: prie jūsų priemiesčio namo durų pasirodo nepažįstamasis, apsivilkęs dalykiniu kostiumu. Jis pareiškia esąs

vietinis amerikietis ir tvirtina, jog jūsų protėviai šį sklypą įgijo neteisėtais būdais, taigi jūs privalote palikti savo namus. Nepažįstamasis pasiūlo jums susisiekti su jo advokatu.

Panašias baimes, kalbėdami apie grėsmę, kad reikės „nešdintis" iš nuosavų valdų, politikai derybų metu panaudojo darydami spaudimą penobskotų-pasamokvodų genties indėnams. Iš tikrųjų, smulkioms žemės valdoms grėsmė nekilo, buvo pretenduojama tik į stambias nekultivuojamas žemės valdas, priklausančias medininkystės kompanijoms ir valstijai. Mašpyje ieškovai sumažino ieškinį iki 11 tūkstančių akrų, oficialiai atsisakydami pretenzijų į visus nuosavus namus ir sklypus, kurių plotas nesiekė akro. Ieškovai aiškiai pademonstravo, kad jų objektas yra didelės kompanijos, o ne smulkūs savininkai, tačiau jų oponentai atsisakė ikiteisminių kompromisų ir derybų, kurios įgalino išspręsti ginčą Meine.

Anot Thomaso Tureeno, tokių žemės ieškinių, kokie buvo pateikti Meine, Mašpyje, Geihede ir Čarlstaune, reikalavimai buvo labai kuklūs. Tuo laikotarpiu buvo susidariusios palankios sąlygos vietiniams amerikiečiams teikti ieškinius (paskui situacija pasikeitė). 1985 m. Aukščiausiasis teismas nutartyje, leidžiančioje oneidams, mohikanams, kajugams pateikti ieškinį, remiantis Neįstatyminiu aktu, aiškiai nurodė, kad, Tureeno žodžiais tariant, „indėnai turi reikalą su didžiadvasiška, turtinga ir galinga tauta, kuri, pati gerbdama savo įstatymus, nesirengia prarasti didelių žemių ir neatims jų iš savo piliečių neindėnų". Trumpai tariant, Jungtinės Valstijos savo įstatymais leis indėnams gauti tam tikrą kompensaciją, – ir iš tiesų leido, ir kur kas didesnę nei būtų suteikusios kitos tautos panašioje situacijoje, – bet jos pačios nustatys šio žaidimo taisykles ir jam teisėjaus. (Tureen, 1985: 147; taip pat Barsh ir Henderson, 1980: 289–293).

Žvelgiant tokioje šviesoje, Mašpio procesas buvo tik užsitęsusios nelygių jėgų grupuočių kovos taisyklių aiškinimasis. Tačiau už aiškios baltųjų piliečių baimės prarasti namus dėl tolimoje praeityje padarytų neteisybių slypintis trikdantis netikrumas pamažu pradėjo ardyti įsigalėjusį Amerikos indėnų įvaizdį. Ieškovai, besiremiantys Neįstatyminiu aktu, įgijo galią. Meine po tokio proceso politikai prarado savo krėslus, Mašpio byla keletą mėnesių užėmė pirmąsias nacionalinių laikraščių skiltis. Kad ir kaip drastiškai tai skambėtų, bet dabar pasidarė pelninga būti indėnu. Ryžtingai veikdamos gentinės grupės naudojosi subtiliais ir „netradiciniais" metodais. Visoje šalyje jos įsivėlė į įvairiausius verslus, kai kurios reikalavo, kad valstija nesikištų į jų reikalus. Baltiesiems buvo suprantama, kad Šiaurės vakarų pakrantės gentys reikalauja suteikti privilegijų, susijusių su tradicine lašišų žvejyba, bet kad indėnai, pažeisdami valstijos įstatymus, galėtų steigti azartinių lošimų namus, kur lošiama iš didelių sumų – daugeliui baltųjų tai jau buvo nesuvokiama.

Dominuojančios kultūros vaizduotėje indėnai ilgą laiką užėmė vietą, skirtą patetikai; jie visada buvo stiprūs, taurūs arba verti gailesčio. Jų kultūros nuolat nyko, geriausiu atveju joms tekdavo eksponatų vaidmuo muziejus primenančiose rezervacijose. Vietinės amerikiečių visuomenės iš principo negalėjo būti dinamiškos, išradingos ar ekspansyvios. Edwardo Curtiso parudavusiose fotografijose indėnai su simpatija įamžinti kaip išdidūs, žavūs ir „nykstantys". Tačiau, kaip išaiškėjo, Curtis vežiojosi butaforiją, kostiumus ir perukus, kuriais dažnai padabindavo pozuotojus. Taigi įvaizdis, kurį jis įamžino, buvo rūpestingai surežisuotas (Lyman, 1982). Bostono federalinio teismo prisiekusieji, baltieji, susidūrė su nepaprastai dviprasmiškų indėnų įvaizdžių kolekcija. Ar galėjo ieškovai, nenaudodami butaforijos ir kostiumų, įtikinti

keturių moterų ir aštuonių vyrų (nepriklausančių mažumoms) grupę, kad Mašpyje visą laiką gyveno „indėnai"? Prisiekusiųjų atsakymas tiesiogiai priklausė nuo to, kaip bus išspręsta techninė problema, į kurią proceso metu buvo sutelktas didžiausias dėmesys – ar savita politinė ir kultūrinė organizacija, vadinama gentimi, nuolatos egzistavo Mašpyje nuo XVI a.

Mašpio indėnų, kaip ir kai kurių kitų rytinių genčių, tokių kaip lumbiai (Lumbee) ir ramapougai (Ramapough), įvaizdis atrodė dar labiau prieštaringas dėl rasės problemų (Blu, 1980; Cohen, 1974). Nuo XVIII a. vidurio pasitaikydavo nemažai mišrių santuokų su juodaodžiais, todėl Mašpis dažnai būdavo vadinamas „spalvotųjų miestu". Gynybos pusė proceso metu progai pasitaikius teigdavo, kad ieškovai yra veikiau negrai nei vietiniai amerikiečiai. Mašpio ieškovai, kaip ir lumbiai (ir ramapougai, nors pastariesiems sekėsi prasčiau), stengėsi atskirti save nuo kitų mažumų ir etninių grupių, siekdami, kad jiems būtų pripažintas genties, turinčios savitą politinę ir kultūrinę istoriją, statusas. Teisme jiems tikrai nepadėjo tas faktas, kad tik keleto iš jų bruožai buvo aiškiai „indėniški". Kai kuriuos iš jų galima priskirti prie juodaodžių, kitus – prie baltųjų.

Hazel Oakley, Hannah Averett

Ponia Oakley yra genties narių susirinkimo pirmininkė; ponia Averett, kuri yra aktyvi Mašpio babtistų bažnyčios narė, dirba mokytoja viešojoje miesto mokykloje, kur moko indėnų vaikus.

Abi moterys nešioja indėniškus papuošalus. Abi kalba paprastai, su Naujosios Anglijos akcentu, pasakoja apie vaikystę, savo vertybes, tėvus ir senelius.

Jos atrodo tokios, kokios yra iš tikrųjų: visuomenininkės, bažnytininkės.

Jos pasakoja apie savo veiklą genties naudai. Ponia Oakley pastarosiomis dienomis sudarė genties narių sąrašą, į kurį įtraukti ir nariai gyvenantys ne mieste, o taip pat indėnai, kurie nepritarė ieškiniui ir liudys gynybos pusėje.

Poniai Averett penkiasdešimt – pagal savo metus ji taip ir atrodo. Ji sako, kad pirmieji jos prisiminimai apie Mašpio bendruomeninį gyvenimą susiję su powwow. Taip pat ji prisimenanti nuolatines sekmadienines mokyklines iškylas Danielio saloje, kuriose dalyvaudavo Mašpio vampanougai su vaikais. Jie žaisdavę žaidimus ir giedodavę giesmes. Jos motina, senelis ir giminaičiai gyvenantys mieste pasakodavo jai indėniškas legendas ir istorijas – apie Granny Squanett ir Mausop, taip pat apie vieną „indėnų mergaitę, kuri plaukiojo ežere kartu su upėtakiu".

Jos šeimoje buvo kalbama angliškai, tačiau ponia Averett prisimena, jog keletas giminės senolių mokėjo „vampanougų kalbą". Tik vieną kartą ji išgirdo senelį kalbant senąja kalba – kai jos motina sirgo ir senelis ilgai su ja kalbėjosi jos kambaryje. Ponios Averett motina jo paklaususi: „Tėveli, kodėl man nesakei, kad moki kalbėti indėniškai?" Kai šis nieko neatsakęs, klausimą pakartojusi Hannah: „Seneli, kodėl mums nesakei, kad kalbi indėniškai? Kodėl neišmokei mūsų?" Jis atsakęs: „Norėjau, kad mano vaikai mokytųsi anglų kalbos ir išmoktų ją kuo geriau".

Ponia Averett prisimena, kaip jos motina iš vaistažolių gamindavusi vaistus – žolių nuovirus ir vaistus nuo kosulio, skunko taukus, kuriais persišaldžius įtrinama krūtinė – kai kurias iš šių priemonių ji naudojanti ir dabar.

Ponia Averett nuo vaikystės dirbo namų šeimininke ir taip užsidirbdavo pragyvenimui. Karo metais ji išvyko į Niu Bretfor-

dą, kur dirbo karinėje „Goodyear" gamykloje, vėliau persikėlė į Bostoną, kur dirbo trosų pynėja „Naval Yard" gamykloje. Paskui įsidarbino „Hood Rubber" kompanijoje, keletą metų dirbo Bostono batų fabrike ir galiausiai grįžo prie namų apyvokos darbų. 1952 m. ji ištekėjo už Williamo Averetto. 1958 m., kai šis mirė, ji grįžo į Mašpį. „Turėjau pastatyti ant kojų du sūnus. Jaučiau, kad geriausiai tai padarysiu čia. Jei man būtų prireikę pagalbos, mano gentainiai buvo šalia ir būtų man padėję."

Prieš trejus metus ponia Averett prisidėjo prie bendrovės „Mašpio vampanougų genties taryba" (Mashpee Wampanoag Tribal Council, Inc.) ir aktyviai dalyvavo vyriausybės finansuojamose indėnų švietimo programose. Ji nurodo, kad palaikyti ieškinį ją pirmiausia įtikinęs jauniausiasis sūnus. Paprastai po pamokų jis einąs pasivaikščioti į mišką – ji tiksliai nežinanti, į kurią vietą. „Vieną dieną jis sugrįžo ir paklausė: „Kodėl tu nieko nedarai dėl to reikalo?" Jis pasisakė dažnai nueinąs į savo pamėgtą vietą, kurioje ganosi elniai, ir pridūrė: „Tai nuostabiausias vaizdas, kokį tik galima įsivaizduoti. Dabar ten rengia golfo laukus ir aš niekada jo nebepamatysiu."

Nuo 1974 m. ponia Averett yra Tėvų komiteto indėnų švietimo programai įgyvendinti pirmininkė (indėnų švietimo programa finansuojama vyriausybės, jos tikslas – padėti Mašpio vampanougų vaikams mokytis). Komitetas organizuoja korepeticijas, meno ir amatų mokymo programas, vietinės ir visuotinės indėnų istorijos paskaitas, susitikimus su vadu Millsu ir šamanu Petersu, kitų indėnų grupių apsilankymus, pažintines išvykas į Jungtinių Tautų būstinę Niujorke, Amerikos indėnų muziejų, į istorines vietas Geihede. „Taip siekiame plėsti mūsų žmonių akiratį, parodyti jiems, kaip gyvena kitos gentys, kiti žmonės."

Ponia Averett taip pat vykdo Mašpio babtistų Bažnyčios patikėtinių komiteto pirmininkės pareigas.

Kryžminės apklausos metu siekiama nustatyti, ar tikrovė nesikerta su jos pretenzijomis į indėnišką identitetą. Tuo tikslu užduodami tokie klausimai: Ar dažnai valgote indėnišką maistą? Tik retkarčiais. Ar naudojatės medikų paslaugomis? Taip, bet gydausi ir žolelėmis.

Iš kur žinote, kas buvo jūsų protėviai? Iš motinos ir senelių pasakojimų. Ar jūs nustatėte savo kilmę? Ar naudojotės 1859 m. gyventojų surašymo duomenimis? (surašymo duomenys pateikti teismui kaip įrodymas). Ar įmanoma būti tuo pat metu būti dievobaimingu babtistu ir indėnu?

Ponia Averett sako gerbianti šamaną Johną Petersą (pavadindama jį „patarėju"). Ji gerbianti indėnų tikėjimus: Didžiąja Dvasia, žeme, „seneliu mėnuliu, žeme ir visais tais dalykais... Jie man labai brangūs ir aš juos gerbiu. Tačiau aš taip pat esu krikščionė ir tikiu krikščioniškąjį Dievą. Mano nuomone, Dievas ir Didžioji Dvasia yra tas pats."

Neseniai šamanas jai suteikęs indėnišką vardą – Šviečianti Žvaigždė. Ji nesanti tikra, ar galima pasakoti apie vardo suteikimo ceremonijos detales: tai malda, sustojus ratu. „Viskas eina ratu, kaip ir mūsų gyvenimas." Jai patinka, kad dabartiniai vaikai mokosi mušti būgną ir šokti. Jiems tai tokia pat pramoga kaip kitiems vaikams šokinėti per šokdynę.

Pertraukos metu išėjusios iš teismo salės keletas Mašpio moterų dalinosi rūpesčiais dėl vaikų indėniškos veiklos. „Jam vertėtų nusikirpti plaukus!" „Jei jis bent jau prižiūrėtų juos, bet juk pati žinai... Atrodo kaip laukinis!"

Jūra

Ramonai Peters dar tik dvidešimt keleri, o ji jau baigusi koledžą. Atlikusi mokomąją praktiką Bostono vaikų muziejuje, ji neseniai grįžo į Mašpį ir dėsto indėnų kalbą bei folklorą. Duodama parodymus ji papasakojo padavimą apie milžiną, kuris atplaukė pas vampanougų gentį Geihede, Martos Vynuogyno saloje. Grįždamas jis virto Mobi Dicku, dideliu baltu banginiu.

(Aš staiga įsivaizdavau, kad indėnai, sėdintys šioje teismo salėje, yra Geihedo harpūnininko Taštego, iš Melvillio Pequod, palikuonys. Šios sąsajos viskam kažkaip suteikė keisto tikroviškumo ir gelmės, dabar jos organiškai inkorporuotos į manąją literatūrinę mitologiją.)

Daugumos liudininkų parodymai procese byloja apie glaudžias Keipkodo indėnų sąsajas su jūra – apie gilias moliuskų rinkimo ir darbo banginių medžioklės laivuose XIX a. tradicijas. Vernonas Pocknettas aktyvistas ir Mabelio Avanto, žymiausio miesto istoriko ir tradicijų puoselėtojo penktajame ir šeštajame dešimtmečiuose, sūnėnas, papasakoja apie pagal federalinę programą CETA suteiktą grantą „Title 3", skirtą paskatinti Mašpio indėnus plėtoti šiuolaikišką žuvininkystę – veisti ir auginti žuvis.

Ar galėjo prisiekusieji tokią žuvininkystę suvokti kaip „tradicinę" veiklą?

Ribos

Mašpio indėnų likimas toks pat kaip ir kitų mažų vietinių amerikiečių grupių, kurios išliko pirmosiose trylikoje valstijų. Jiems nebuvo skirtos rezervacijos, nebuvo suteiktos savivaldos (nors

vis siaurėjančios) teisės kaip gentims gyvenančioms į vakarus nuo Misisipės. Kai kurios rytinės bendruomenės, tokios kaip senekai (Seneca) ir seminolai (Seminoles), gyveno teritorijose, kurios buvo pripažintos kaip jų gentinės žemės. Kitos bendruomenės – pavyzdžiui lumbiai – neturėjo bendruomeninės žemės, tačiau spietėsi atskirame regione, išsaugojo giminystės saitus, tradicijas bei pavienes gentines institucijas. Visais minėtais atvejais bendruomenių ribos nebuvo aklinos. Pasitaikydavo mišrių santuokų, vyko migracija – vieni žmonės išvykdavo iš genties – kartais trumpam, kartais ilgam, kiti sugrįždavo. Čiabuvių kalbos buvo vartojamos labai ribotai, dažnai nunykdavo visiškai. Religinis gyvenimas skyrėsi – vienos gentys priimdavo krikščionybę (įgaudavusią savitų bruožų), kitose išlikdavo transformuoti tradiciniai tikėjimai, tokie kaip, pavyzdžiui, irokėzų Ilgojo namo religija. Moralinės ir dvasinės vietinių amerikiečių vertybės dažnai buvo vietinių ir panindėniškų tradicijų mišinys. Pavyzdžiui, dabartiniuose Naujosios Anglijos indėnų *powwow* ritualuose ir regalijose atsispindi siuksų (Sioux) ir kitų vakarinių genčių įtaka; trečiajame dešimtmetyje ir vampanougų vadai pasipuošia plunksnuotomis „karo kepurėmis“. Rytiniai indėnai paprastai gyveno daug arčiau baltųjų (ar juodaodžių) bendruomenių ir daug mažesnėmis grupėmis nei jų vakariniai broliai, gyvenantys rezervacijose. Intensyviai spaudžiamos kai kurios rytinės bendruomenės sugebėjo gauti oficialų federaliniame lygmenyje valstybės pripažintą genties statusą, kitos jo negavo. Pastaraisiais dviem dešimtmečiais pareiškimų dėl genties statuso pripažinimo skaičius ženkliai padidėjo.

Šiame vietinių istorijų ir institucinių konfigūracijų margumyne nuolatiniai Mašpio gyventojai buvo pilkos pelytės, bent jau juos supančios visuomenės ir įstatymo akyse. Penobskotų (Penobscot)

ir pasamakvodų (Passamaqoddy) identitetas niekada nebuvo rimtai kvestionuotas, nors jie nebuvo federalinės vyriausybės pripažinti gentimis ir buvo praradę daugelį savų tradicijų arba perėmę svetimas. Mašpyje situacija buvo problemiškesnė. Žemės ieškinio šalininkai, tokie kaip Paul Brodeur (1985), neatsiklausdami genties tarybos, 1977 m. įregistruotos kaip bendrovė, leidimo, ruošėsi palaikyti ieškinį, iškeltą grupės, XIX a. viduryje netekusios savo žemių, vardu. Klausimo dėl genties statuso iškėlimą jie suvokė kaip teisinę kliautį, arba dar blogiau, kaip gudrų manevrą, kuriuo siekiama atimti iš genties teisę į tai, kas jai priklauso iš prigimties. Kad ir kokia ribota bei kolonialistiška būtų teisinė „genties" definicija, proceso metu visgi buvo sprendžiama reali problema. Nors gentinis statusas ir indėniškas identitetas yra miglotos ir politiškai sukonstruotos sąvokos, ne kiekvienas žmogus, kuris turi truputį indėnų kraujo arba tvirtina buvęs indėnų adaptuotas ar perėmęs jų tradiciją, gali būti pripažintas indėnu; ir ne kiekviena vietinių amerikiečių grupė gali būti pripažinta gentimi ir iškelti ieškinį dėl prarastos bendruomeninės žemės.

Mašpio indėnai neturėjo gentinės žemės (išskyrus penkiasdešimt penkis akrus, įsigytus prieš pat procesą). Jie neturėjo nei savos kalbos, nei aiškios religijos, nei skaidrios politinės struktūros. Giminystės ryšiai silpni. Tačiau jie turėjo gyvenamą vietą ir reputaciją. Mašpis šimtmečiais buvo laikomas indėnų miestu. Jo ribos nesikeitė nuo 1665 m., kai šios žemės oficialiai atiteko grupei, vadinamai Pietų jūros indėnais, vadovaujamai dviejų vadų – Tookonchasuno ir Weepquisho. 1977 m. Mašpio ieškovai kaip įrodymą galėjo pateikti išlikusius vietinių amerikiečių tradicijos ir politinės struktūros, kuri, rodos, tai pasirodo, tai dingsta, fragmentus. Jie taip pat galėjo remtis sporadiška indėnų atgimimo istorija, kuri tęsiasi ir šiandien.

Mašpio proceso metu buvo sprendžiamas ribų klausimas. Savotiško bylinėjimosi metu išryškėjo tam tikros pamatinės struktūros, kurios valdo identiteto ir skirtingumo atpažinimą. Pažvelgus iš vienos pusės, ieškovai buvo indėnai, pažvelgus iš kitos – jie nebuvo indėnai. Taigi *žvelgimo būdai* iš galią turinčiųjų pozicijos tapo problemiški. Procesas buvo ne tiek Mašpio indėnų kultūros ir praeities faktų paieška, kiek vertimo eksperimentas, užsitęsusio istorinio „indėnų" ir „amerikiečių" identiteto konflikto ir derybų dalis.

Šitaip aš suvokiau Mašpio procesą, ir šis pasakojimas atspindi mano požiūrį. Kaip istorikas ir antropologijos kritikas esu linkęs dėmesį sutelkti į tai, kaip pasakojami istoriniai pasakojimai, į kintančius kultūrinius modelius, taikytus žmonių grupėms. Kas kalba apie kultūros autentiškumą? Kaip reprezentuojamas kolektyvinis identitetas ir skirtingumas? Kaip žmonės apibūdina save tarp kitų, palyginus su kitais ir nepaisant kitų? Kokios besikeičiančios vietinės ir pasaulinės istorijos sąlygos determinuoja šį procesą?

Tokio pobūdžio klausimai mane domino Mašpio proceso metu ir pagal juos organizuotas mano pasakojimas. Aš nesiekiu suliteratūrinti pasakojimo, nieko neišsigalvoju ir netgi nesistengiu parodyti viso paveikslo. Čia pavaizduota realybė yra specifinius interesus turinčio ir iš specifinio žiūros taško žvelgiančio žmogaus pamatyta realybė.

Aš dalyvavau beveik visuose teismo posėdžiuose ir naudojuosi savo užrašais iš teismo salės kaip vedliu. Perskaičiau publikacijas apie Mašpio istoriją ir bylą, o ypatingą dėmesį skyriau tokiems veikalams kaip Franciso Hutchinso *Mašpis: Keipkodo*

indėnų miesto istorija (*Mashpee: The story of Cod's Indian Town,* 1979), Paulo Brodeuro *Restitucija: Naujosios Anglijos indėnų Mašpio, pasamakvodų ir penobskotų žemės ieškinys* (*Restitution: The Land Clains oh the Mashpe, Passamaquoddy and Penobscot Indians of New England,* 1985) ir Williamo Simmonso *Naujosios Anglijos indėnų dvasia* (*Spirit of the New England tribes,* 1986). Turėjau galimybę naudotis filosofijos daktaro Rona Sue Mazur antropologijos disertacija, apginta Kolumbijos universitete: „Miesto ir genties konfliktas: vietinio lygmens politikos Mašpyje, Masačūsetse, tyrimas" (1980). Be to, naudojausi teismo protokolais. Tačiau aš neatlikau sistemingos teismo dalyvių apklausos, tiesioginio tyrimo Mašpyje ir neieškojau pirminių duomenų archyvuose.

Iš tolesnio pasakojimo turėtų būti aišku, kad pirmiausia aprašau teismo procesą, o ne sudėtingus Mašpio indėnų ir kitų etninių grupių likimus. Tačiau rašydamas stengiuosi parodyti, ko neatspindi kategorijos, kuriomis buvo remiamasi proceso metu, ir pasakojimai, nuskambėję teismo salėje. Tokiu būdu kaip nesatį pasitelkiu Mašpio realybę ir ypač jo gyventojų indėnų likimus. Darau taip siekdamas, kad mano pasakojimas istoriniu ir etnografiniu požiūriu išliktų moksliškas, nors tuo pat metu bandau išvengti perdėto moksliškumo.

Susitaikiau su faktu, kad manoji proceso versija, pasakojimas apie liudijimus ir istorijas, gali užgauti abi procese dalyvavusias puses. Daugelio proceso dalyvių individualią poziciją parodžiau supaprastintai, nes nepajėgiau aprėpti jų sudėtingos pilnatvės. Mano pasakojimas gali pasirodyti abejotinas vietiniams amerikiečiams, kuriems kultūra ir tradicija yra tęsimas, o ne išradinėjimas, kurie jaučia stipresnius, mažiau kompromisinius saitus su čiabuviškomis ištakomis nei parodo mano analizė. Jiems to-

kia „Mašpio identiteto“ versija tikriausiai bus pasakojimas apie žmones be šaknų, tokius kaip aš, bet ne apie juos.

Tai tiesa, tačiau ne visa.

Kai pasakoju apie liudijimus teisme, perteikiu savo įspūdžius. Kiti sėdėjusieji teismo salėje, su kuriais aš kalbėjau, įvykius matė kitaip. Teismo protokolai, kuriuose pasitelkus tikslų, bet ne nepriekaištingą stenografijos metodą, užrašyti reikšmingi pasisakymai, nuskambėję teismo salėje, suteikia galimybę mano įspūdžius patikrinti. Bet jie, žinoma, nedaug pasako, kokį *poveikį* liudytojų parodymai ar veiksmai darė auditorijai teismo salėje. Juose neatsispindi gestai, mikčiojimas, apsirengimas, balso tembras, juokas, ironija... ir retsykiais pasitaikydavusios prabloškiančios tylos akimirkos.

Aš pateikiu koncentruotą ir sutrumpintą įvykių teismo salėje apžvalgą, proceso dalyvių portretus vaizduoju tik bendrais bruožais. Parodymai, kuriems čia skiriu tik po puslapį ar du, jei būtų perrašyti ištisai, užimtų šimtus puslapių. Kai kurie liudininkai būdavo apklausiami keletą dienų. Negana to, tikrosios apklausos beveik niekada nesibaigdavo taip, kaip baigiasi mano apžvalgoje: liudytojas bandydavo išsisukinėti, nukrypdavo į šalį, jo buvo prašoma nenukrypti nuo reikalo esmės, būdavo vis iš naujo jam surengiamos kryžminės apklausos. Nors kai kur palyginimui įtraukiau pažodines stenogramos ištraukas, tačiau daugiausia remiuosi savo užrašais, tikrindamas juos su stenograma, ir nedvejodamas darau pakeitimus, kai kuriuos dalykus išskiriu, akcentuoju. Kabutės reiškia, kad sakinys yra tiksli citata, visa kita pasakoju savais žodžiais.

Apskritai, sąmoningai siekiau, kad kai kurie parodymai atrodytų lėkšti ar skambėtų sunkiai suprantamai. Naudodamasis įprasta retorika, būčiau galėjęs geriau perteikti vidinį žmonių

pasaulį arba paaiškinti tai, ką jie iš tiesų stengėsi pasakyti, tačiau aš nutariau išlaikyti atstumą. Teismo salė labiau primena teatrą nei klausyklą.

Nepasitikiu aiškiais pasakojimais ir norėčiau, kad manajame šiek tiek matytųsi jo rėmai, kampai ir bangos ilgis.

Johnas Petersas

Petersui apie penkiasdešimt. Jis vilki sportinį švarką ir megztinį aukšta atlenkiama apykakle. Jis žilas, orus, iš pažiūros ne itin kalbus. Kalba su ryškiu Naujosios Anglijos akcentu, ištęsdamas balses.

Petersas yra Mašpio vampanougų genties šamanas.

Duodamas parodymus jis sako, jog juodu su Earlu Millsu, vadu Skraidančiu Ereliu, yra genties vadovai, bet jie ne vieninteliai. Visi vyresnieji yra vadovai, įskaitant ir moteris – Mary Lopez, Hannah Averett („mokslo fronte"), ponią Mills (Earlo Millso motiną), Hazel Oakley.

Jis pasakoja apie didėjantį susidomėjimą vietinių amerikiečių religija. Paklaustas apie tradicinius Mašpio ritualus, jis atsako dalyvaująs taikos pypkės rūkimo, aukojimo Didžiajai Dvasiai ceremonijoje „visą laiką, kiek save" prisimenąs.

1936 m. laikraščio pranešimas pateikiamas kaip įrodymas. Tai reportažas apie genties susirinkimus ir „Indėnų dienos" apeigas Senajame indėnų susirinkimų name. Petersas atsimena šias apeigas. Jis su tėvu giedojęs chore. Jose taip pat dalyvavęs Tėvas Redfieldas (babtistų dvasininkas) ir Wiliamas Jamesas (šamanas). Buvo giedami krikščioniški himnai, rūkoma taikos pypkė.

Petersas pasakoja apie savo jaunystę, kaip išmokęs šamanauti. Nebuvo jokios ypatingos įšventinimo ceremonijos ar apeigų.

Vienas iš senių, Russellas Mingo, šeštadieninių pietų metu pasakodavęs apie indėnų reikalus. „Mes, vaikai, nesupratome." Pauglystėje Petersas suartėjęs su Williamu Jamesu, užduodavęs jam daug klausimų, ir šis jį mokęs „dalykų apie Žemę motiną". Nei Jamesas, nei jo tėvai šių „dalykų" gerai neišaiškino. „Šamanas nieko per prievartą nepiršdavo."

Petersas laikosi tvirtai, ir jo akivaizdoje proceso dalyviai elgiasi santūriau. Be to, jis yra sumanus liudytojas. Kryžminės apklausos metu jis neskuba atsakinėti į priešiškus ar klastingus klausimus. Prieš atsakydamas, jis dažnai iš lėto pakartoja klausymą, pateikdamas jį auditorijai apmąstyti.

Petersas atsimena mokykloje praleistus metus. Mašpio indėnai buvo vadinami „indėnais vagimis" arba „womps" (nuo genties pavadinimo vampanougai). Jis priduria, kad pastaroji pravardė ne visada vartojama pašiepiant. Mokyklos krepšinio komanda vadinosi „Womps", o merginų palaikymo komanda – „Wompettes".

Kryžminės apklausos metu Petersui primenama, kad „Indėnų dienos" apeigas tradicinėmis paskelbęs Masačūsetso gubernatorius, kuris nebuvo indėnas. Tėvas Redfieldas taip pat nebuvo indėnas. Taikos pypkės rūkimo ceremonija irgi buvusi skirta ne vien indėnams. Mašpio parapija ir Senųjų indėnų susirinkimų namų korporacija priklausiusi nuo narių, kurie nebuvo indėnai. Kaip tokiu atveju jis galįs teigti, kaip dabar daro, kad jie yra „Mašpio genties atrama"?

K.: Ko reikia, norint tapti Mašpio genties indėnu? A.: Žinoti giminės kilmę iki prosenelio ir prosenelės. Iš kur jūs tai sužinote? Mes pažįstame vienas kitą. Kas buvo jūsų prosenelė? (Petersas negali prisiminti jos vardo.) Ar ji buvo indėnė? Taip. Jūs tai tiksliai išsiaiškinote? Ne. Kas buvo jūsų prosenelis? Charlsas

Petersas. Jis buvo pamokslaujantis indėnas iš Martos Vynuogynų salos? Taip. Ne Mašpio vampanougų indėnas? Ne.

Peterso prašoma papasakoti apie tuos metus, kai gyveno toli nuo Mašpio ir tuo pat metu vykdė šamano pareigas. 1964 m. jis daugiau nei metus buvęs privačiu detektyvu Havajuose. Nuo 1973 iki 1976 m. gyvenęs Nantekute. Jis tvirtina, jog iš pastarosios gyvenamosios vietos galėjęs palaikyti ryšius su Mašpiu. Įdarbindavęs Mašpio gyventojus įvairiose jam priklausančiose įmonėse.

Kartu su broliu ir sūnėnu jis yra „Peters Fuel Oil" kompanijos bendrasavininkis. Tai vidutinė įmonė, jai priklauso du sunkvežimiai. K.: Tai privatus, o ne genties bendruomenės verslas? A.: Privatus.

Duodamas parodymus Petersas pasakoja turėjęs planų imtis statybų verslo ir tuo tikslu kartu su kitais šeimos nariais įkūręs „Ashers" kelių statybos korporaciją. Jam parodoma miestui pateikto statybos projekto, kuris taip ir nebuvo įgyvendintas, kopija. Plane žemė aiškiai suskirstyta į trisdešimt septynis sklypus.

Petersui primenama, kad užsiimdamas statybos verslu jis buvęs generaliniu rangovu ir siekęs gauti užsakymų iš „New Seabur" korporacijos (kuri dabar daugeliui indėnų asocijuojasi su neleistinomis statybomis). Jis aiškiai nepasako, ar jau liovėsi dirbti pagal rangovines sutartis ir prekiauti nekilnojamuoju turtu.

Spaudžiamas paaiškinti, kaip galįs suderinti verslą su šamano pareigomis, pastebi, kad pelno siekimas galbūt ir nesuderinamas su indėno esybe, tačiau visi Mašpio indėnai siekią pelno. Svarbu, kaip tai darai.

„Ar jūsų kaip statybos rangovo veikla nebuvo žemės žalojimas?" – pasigirsta klausimas Petersui. „Tiksliau – kiek jūsų verslas buvo suderinamas su indėniškosiomis vertybėmis?" Peters

nieko aiškaus neatsako. Tačiau, priduria jis, „jei aš būčiau vykdęs šį planą, būčiau pažeidęs savo principus".

Petersas prisipažįsta, tik neseniai pradėjęs skirti daugiau dėmesio šamano pareigoms. Dabar jis jau daugiau laiko praleidžiąs konsultuodamas žmones, o iš pradžių jis nebuvęs labai sąžiningas. Per paskutiniuosius penkerius metus jis „totaliai" pasikeitęs.

Petersui užduodamas klausimas apie religines apeigas, kurios Mašpyje praktikuojamos dabar. Jis negali tiksliai įvardinti jokių paprotinių apeigų, atliekamų gimus vaikui ar sulaukus lytinės brandos. Jis pats buvo du kartus vedęs ir dukart išsiskyrė be jokių išskirtinių indėniškų ceremonijų. Juos su žmona babtistų bažnyčioje sutuokė baltaodis pastorius. Paklaustas, ar tai buvusi tipiška babtistų ceremonija, Petersas atsakė nežinąs, nes visos krikščionių vestuvės jam atrodo vienodos.

Kiek „tradicinės religijos pasekėjų" šiuo metu yra Mašpyje? Petersas nenori spėlioti ir kvestionuoja žodį „pasekėjai". Religijoje svarbiausia ne pasiskirstymas į vyresniuosius, vadovus ir pasekėjus, sako jis. Religingam žmogui visai nebūtina melstis kokiame nors pastate ar dalyvauti formaliuose susirinkimuose.

Kas yra „tradicionalistai" Mašpyje? Sunku tiksliai pasakyti. Jų turbūt koks šimtas, gal kiek daugiau ar mažiau. Jo brolis Rusellas (bendrovės „Genties taryba" pirmininkas) nesąs tradicionalistas, o apie kitų savo brolių ir seserų religines pažiūras jis neturįs susidaręs aiškios nuomonės.

Petersas pasakoja, jog vyriausias indėnų vadas Elsworthas Oakley iš Mašpio neseniai jį paskyrė vyriausiu vampanougų genties šamanu. Savo pareigas vietiniame lygmenyje jis perdavęs jaunuoliui, vardu Skipas Blackas. „Aš jau kurį laiką apie jį pagalvodavau."

Petersas sako, kad jie kartu su Oakley šiuo metu padeda vampanougų grupėms Niubedforde ir Broktone kurti gentines struktūras.

K.: Ar naujosios gentys, kurias jūs kuriate, ketina pateikti ieškinius teismui?

A.: Ieškinius perimti Niubedfordą ir Broktoną?

Istorija I

Gynybos pozicija buvo labai aiški: Mašpyje niekada nebuvo indėnų genties. Bendruomenė yra kolonijinio kontakto vaisius, skirtingų indėnų ir kitų mažumų atstovų, nuo seno reikalavusių pripažinti juos pilnateisiais Masačūsetso bendrijos ir Respublikos piliečiais, susibūrimas. Išretinti ligų, atversti į krikščionybę, trokštantys išsivaduoti nuo paternalistinės valstijos globos skirtingų indėnų palikuonys Mašpyje vis labiau asimiliavosi su amerikiečių visuomene. Nuo XVII a. vidurio jų indėniškas identitetas vis labiau silpnėjo[88].

Maras. Kai 1620 m. anglų piligrimai atvyko į Plymutą, jie rado baltaodžių jūrininkų atvežtos epidemijos nuniokotą kraštą.

[88] Šios dvi „istorijos" – tai trumpos interpretacinės santraukos, kurias man pavyko sukonstruoti iš konkuruojančių Mašpio praeities versijų. Jose pasirinktinai pateikiau ekspertų liudijimų teisme dalis – jų parodymai buvo pernelyg ilgi, sudėtingi, ir padaryti adekvačios jų santraukos neįmanoma. Pasakojimai savo bendra forma panašūs į baigiamąsias abiejų pusių pagrindinių advokatų kalbas. „Istorijai I" daug ką pasiskolinau iš Franciso Hutchinso knygos *Mašpis: Keipkodo indėnų miesto istorija* (*Mashpee: The Story of Cape Cod's Indian Town,* 1979). Šioje knygoje reiškiama kiek nuosaikesnė pozicija nei atsispindinti teisminėje apklausoje, kuria remiantis ji parašyta. „Istorijos II" pagrindas – Jameso Axtellio knyga *Europietis ir indėnas* (*The European and the Indian,* 1981). Axtellis buvo ieškovų liudininkas teisme.

Kolonistai kūrėsi ištuštėjusiuose indėnų kaimuose ir įdirbo atsilaisvinusius laukus. Kraštas buvo labai menkai apgyvendintas. Paskui puritonų vyresnieji, tokie kaip Myles Standish, nuolatos siekė apkarpyti indėnų teritorijas ir paruošti aiškias „valdas" atvykėliams, kurių vis daugėjo. Tuoj pat kilo neišvengiami nesusipratimai: pavyzdžiui, baltieji reikšdavo nuosavybės pretenzijas į tuščias žemes, kurios jiems buvo užleistos tik laikinam naudojimui.

Richardas Bourne'as iš Sendvičo, ūkininkas iš fermos dabartinio Mašpio Pondo apylinkių, nuomavęs žemę iš indėnų, išmoko savo žemvaldžių kalbą ir veikiai tapo energingu tarpininku tarp visuomenių. Jis buvo draugiškas seniesiems krašto gyventojams (tai buvo anksčiau čia gyvenusių indėnų grupių likučiai), kuriuos naujakuriai iš šiaurės vadino Pietų jūros indėnais. Jis manė, kad jiems reikia globos; tapęs jų advokatu, jis išsiderėjo oficialias nuosavybės teises į didelį plotą, esantį netoli jo fermos (kurią tuo metu jau buvo išpirkęs). Jo pagalbininkas šiuose sandoriuose buvo Paupmunnuckas, kotačesetų (Cotachesset), gyvenusių kaimynystėje, vadas.

Bourne'o „Pietų jūros indėnų plantacija" tapo atsivertusių į krikščionybę indėnų prieglobsčiu, nes, didėjant baltaodžių galiai, indėnams gyventi prie Keipkodo darėsi pavojinga, jei jie nesilaikydavo išvien, kaip „besimeldžiančių indėnų" bendruomenė. Bourne'o rūpesčiu Mašpio plantacijoje 1666 m. buvo pastatyta pirmoji Keipkode indėnų bažnyčia.

Taigi Mašpis iš pat pradžių buvo dirbtinė bendruomenė, o ne gentis. Ji susidarė iš išlikusių indėnų, gyvenusių teritorijoje tarp tradicinių manometų ir nausetų klanų tėvonijų – pirmojo žemės telkėsi netoli dabartinio Bourne miesto, vakariniame Keipkodo pakraštyje, antrojo – netoli jo pakraščio.

Atsivertimas į krikščionybę. Po maro visiškai dezorganizuoti ir spaudžiami ryžtingai nusiteikusių naujakurių, kurių vis gausėjo, Keipkodo indėnai ėmė prie jų taikytis. Principas „gyvenk pats ir leisk gyventi kitam" puritonams buvo svetimas, ypač tada, kai jų galia sustiprėjo. Įtampa augo, konfliktai kildavo vis dažniau, ir galiausiai 1675 m. kilo karas su vampanougais, vadovaujamais vyriausiojo vado Metacometo („Karaliaus Pilypo"). Metacometui pralaimėjus, jam pritarę indėnai buvo išvaryti iš savo žemių. Daugelis indėnų, tarp jų ir tie, kurie neprisijungė nei prie vienos iš kariaujančių pusių, buvo parduoti į vergiją.

Gyvenimo protėvių žemėje kaina Naujojoje Anglijoje buvo bendradarbiavimas su baltaodžių visuomene. Mašpio indėnai, globojami Bourne'o, tapo pavyzdingais krikščionimis. 1674 m. devyniasdešimt Mašpio gyventojų buvo krikštyti, dvidešimt septyni priėję pirmos komunijos. „Besimeldžiantys indėnai" žengė į naująjį gyvenimą. Jie nustojo tartis su „powwow" (taip XVII a. buvo vadinami šamanai), šventė sekmadienį ir kitas šventas dienas, nutraukė ryšius su „pagonimis", pakeitė vaikų auklėjimo praktikas, pradėjo vilkėti naujoviškais rūbais, kitaip praustis. Pasikeitimai vyko palaipsniui, tačiau buvo labai ryškūs. Jie atspindėjo ne tik prisitaikymą taktiniais sumetimais, bet taip pat naują, pralaimėjimo pagimdytą tikėjimą, kad galingieji baltaodžiai yra pranašesni, o jų gyvenimo būdas geresnis. 1682 m. mirus Bourne'ui, jo įpėdiniu protestantų dvasininko pareigoms tapo indėnas Simonas Popmonetas, senojo Bourne'o pagalbininko Paupmunnucko sūnus. Tai buvo dar vienas ženklas, kad indėnai noriai keičia senąją gyvenseną į naująjį tikėjimą.

„Plantacijos statusas". Kai buvo įsteigta Pietų jūros indėnų plantacija, jos gyventojai teises į savo žemę įrodinėjo pirmiau-

sia remdamiesi rašytiniais aktais ir Anglų teise, o ne kokiomis nors čiabuviškomis teisėmis. Kaip ir kitos Naujosios Anglijos „plantacijos", Mašpio bendrija buvo įkurta grupės „patentininkų" susitarimu valdyti žemę bendrai. Pagal Anglijos įstatymus patentininkai turėjo teisę naudoti laisvus žemės plotus, dalį jų skirdami bendruomenei, bažnyčiai ir individualiems ūkiams. Visiems žemės sandoriams turėjo būti pritarta kolektyviai. Ši patentinių plantacijų forma, taikyta pirmosiose Keipkodo gyvenvietėse, tokiose kaip Sandvičas ir Barnstablas, greitai išplito kituose miesteliuose, kuriuose laisvieji žmonės disponavo žemės valdomis ir buvo atstovaujami Aukščiausiame kolonijos teisme. Baltaodžių plantacijos Mašpio apylinkėse veikiai virto miesteliais. XVII a. pabaigoje bendros žemės, sumokėjus išperkamąjį mokestį, pereidavo asmeninėn nuosavybėn. Mašpyje vyko tokie patys procesai, tik daug lėčiau. Dar XIX a. ketvirtojo dešimtmečio pabaigoje jo žemės buvo bendra patentininkų nuosavybė.

Dėl daugelio istorinių priežasčių Mašpio gyventojai visas piliečių teises, palyginus su kaimynais, įgijo beveik dviem šimtmečiais vėliau. Tvirtas išankstinis nusiteikimas prieš indėnus ir menamas jų „necivilizuotumas" vaidino svarbų vaidmenį, nes iki XVIII a. vidurio indėnų plantacijas žeminančiais būdais administravo baltaodžiai „globėjai". Nepaisant to, judėjimas link autonomijos, nors ir stabdomas, visgi vyko. 1763 m., po tiesioginio kreipimosi į karalių Jurgį III, Mašpis gavo apygardos teises – tai buvo žingsnis link miestelio statuso ir išsivadavimo nuo tiesioginio baltaodžių pašaliečių kišimosi į indėnų reikalus. Paskui, 1834–1870 m., Masačūsetso įstatymų leidžiamasis organas išleido keletą aktų, kuriais remiantis Mašpio plantacija gavo miestelio statusą. Jo gyventojai pralaužė prietarų ir pater-

nalizmo ledus, kurie juos taip ilgai laikė sukaustytus. Dabar jie buvo visateisiai Masačūsetso piliečiai.

Kolonistų pusė. Iš pat pradžių nemaža Mašpio indėnų dalis buvo linkę tapatintis su naująja baltaodžių visuomene. Per karą su „karaliumi Pilypu" toks kapitonas Amosas, veikiausiai nausetas iš Sandvičo apylinkių, vadovavo indėnų būriui, kovojusiam prieš Metacometą. Pasibaigus konfliktui, Amosas tarp Mašpio gyventojų tapo įžymybe. Praėjus šimtmečiui Mašpio apygardoje buvo organizuotas karinis būrys ir pasiųstas kovoti prieš britus Nepriklausomybės kare, ir jis kovojo su didesniu pasiaukojimu nei aplinkinių baltaodžių miestų daliniai. Patikimų skaičiavimų duomenimis, karo metu žuvo beveik pusė suaugusių miestelio vyrų. Mašpio indėnas Joshua Pocknetas kartu su George Washingtonu tarnavo Veliforge. Taigi Pietų jūros indėnų palikuonių elgesys tokiomis svarbiomis dienomis liudija ne vien tik paklusnumą kolonijinei valdžiai, bet ir kažką daugiau. Jų karštas patriotizmas aiškiai rodo, kad jie identifikavosi su baltaodžių visuomene ir visiškai nesijautė politiškai atskira gentimi.

Mišrios santuokos. Mašpio istorijoje pastebimi du periodai, kai gyventojų skaičius sparčiai augo. 1660–1670 m. į Keipkodą iš kitų kraštų stipriai plūdo indėnai. Dar kartą, po šimtmetį trukusios santykinės pusiausvyros, gyventojų smarkiai padaugėjo XVIII a. septintajame ir aštuntajame dešimtmečiuose. Gyventojų surašymo duomenys yra netikslūs ir gali būti vertinami įvairiai, tačiau jie aiškiai parodo, kad prieš 1760 m. naujieji gyventojai daugiausia buvo indėnai, persikėlę iš Naujosios Anglijos: vampanougai iš Geihedo ir Hering Ponto, naragansetai ir mohikanai iš Konektikuto, montaukai iš Long Ailendo. Pašaliečiai

„globėjai“ rūpinosi riboti imigraciją; kai kurie iš jų siekė, kad Mašpis neišsiplėstų ir „nenaudojamos“ indėnų žemės galėtų pereiti baltaodžiams. Tačiau po 1763 m., kai Mašpis buvo įregistruotas kaip nauja apygarda, jo vartai atsivėrė įvairiausiems naujakuriams. Keletas baltaodžių, vedę indėnes, įsiliejo į jų bendruomenę, tačiau jų teisinis statusas liko kitoks. Jų palikuonys, jei vienas iš tėvų buvo indėnas, galėjo tapti žemės savininkais. Žinoma, kad bent jau vienas baltasis perėmė čiabuvių gyvenimo būdą ir apsigyveno vigvame – kaip tik tuo metu, kai paskutinieji Mašpio indėnai išsikėlė iš vigvamų. Ketvertas vokiečių samdinių iš Heseno pasibaigus Nepriklausomybės karui pasiliko ir vedė Mašpio indėnes. Išliko liudijimų, kad jie perėmė indėnų gyvenseną.

1776 m. surašymo duomenys rodo, jog iš 341 gyventojo keturiolika buvo „negrai“. Vedybų su išlaisvintais juodaisiais vergais tuo metu pasitaikydavo, tačiau sunku pasakyti kiek, nes surašymo duomenys užrašyti prasčiokiška kalba ir kartais žmonės turėję rusvo atspalvio odą būdavo užrašomi kaip „indėnai“, „mulatai“ ar „negrai“. Vedybas tarp juodaodžių ir indėnų skatino abiejų bendruomenių marginalumas, taip pat skirtingas vyrų ir moterų santykis jose: tarp indėnų buvo mažiau vyrų, tarp juodaodžių – moterų. Vietinį rasių kokteilį papildė Žaliojo iškyšulio saliečiai ir egzotiški atvykėliai, kurių atsirado, kai Mašpio indėnai pradėjo uždarbiauti tolimųjų plaukiojimų laivuose ir namų ruošai ėmė samdytis tarnaites užsienietes: rašytiniuose šaltiniuose minimi meksikiečiai ir indai iš Bombėjaus.

1789 m. baltaodis Mašpio pastorius, tėvas Gideonas Hawley, taip susirūpino tuo, kad Mašpį užplūdo juodaodžiai ir svetimšaliai, jog atrado būdą Mašpiui sugrąžinti plantacijos statusą ir pats tapo miesto, kurio autentiškumui iškilo grėsmė, glo-

bėju. Toks varžančio paternalizmo atgaivinimas sutrukdė savitos ir nepriklausomos nebaltųjų bendruomenės formavimąsi Mašpyje. Tik ketvirtajame XIX a. dešimtmetyje, po ilgos kovos su Hawley įpėdiniu, tėvu Phineasu Fishu, vietiniai vadovai galiausiai nusikratė pašaliečių globos. Kova dėl pilietybės vyko nebe taip aktyviai, tačiau nesiliovė. Per keturis dešimtmečius po 1830 m. Mašpis, kuriam laikui vėl virtęs plantacija, gavo miesto statusą, o čia gyvenę Amerikos piliečiai – skirtingi indėnai, juodaodžiai ir svetimšaliai atvykėliai – tapo mišrūnais: „spalvotaisiais", kaip sakoma dabar.

Mašpis tampa miestu. 1834 m., po visuotinio sukilimo prieš presbiterionų pastorių Fishą, Vyriausiasis Masačūsetso teismas vėl suteikė Mašpiui apygardos statusą. Mašpio indėnai jau nebebuvo valstijos globotiniai. Mašpį, kaip ir kitus miestus, valdė trys išrinktieji pareigūnai. Tačiau tai nereiškia, kad Mašpio gyventojai tapo visateisiais piliečiais. Tam labiausiai sukliudė žemių savininkų siekimas išsaugoti tradicinius pardavimo pašaliečiams apribojimus. Tokie lyderiai kaip Danielis Amosas teigė, kad daugelis Mašpio gyventojų dar nesubrendę nešti pilietinės atsakomybės naštą ir naudotis nevaržomomis nuosavybės teisėmis. Jie gali neatsakingai pardavinėti žemes arba nugrimzti į skolas – bendruomenę užplūs svetimieji ir ji suskils. Žemės nuosavybės teisių įgijimo tvarka nesustabdė Mašpio augimo. Norint tapti žemės savininku, reikėjo turėti bent vieną indėniškos kilmės protėvį, kuris būtų turėjęs žemės valdą; o nuo XIX a. vidurio – bent du Keipkodo apylinkių gyventojus, kurie tai patvirtintų. 1841–1842 m. primygtinai reikalaujant indėnų verslininkams, tokiems kaip Solomonas Attaquinas, kuris grįžo į Mašpį valstijos patronavimo laikotarpio pabaigoje,

didžioji dalis apygardos bendrųjų žemės valdų buvo padalintos individualiems savininkams – vyrams, moterims, vaikams. Žemę dabar buvo galima laisvai pirkti ir parduoti, tačiau vis dar tik vietiniams savininkų tarpe.

Tokia pažanga patiko ne visiems. Mašpio gyventojai pasidalino į tuos, kurie kaip ir Attaquinas – žmogus, visko pasiekęs savo jėgomis, įkūnijęs tam metui būdingą *laissez-faire* kapitalizmo dvasią – stengėsi kuo greičiau pašalinti visas kliūtis, trukdančias privačiai iniciatyvai, ir tuos, kurie nenorėjo skubėti ir senojoje tvarkoje įžvelgė bendruomenės vientisumo garantą. 1868 m. ginčas žemės klausimais buvo pateiktas spręsti aukščiausiems valdžios sluoksniams. Peticija, įteikta Vyriausiajam teismui, kurią pasirašė du iš trijų išrinktų pareigūnų ir dvidešimt devyni Mašpio gyventojai, reikalavo panaikinti visus žemės pardavimo suvaržymus ir suteikti teisę balsuoti valstijos bei federacijos lygmens rinkimuose. Ši peticija veikiai buvo užginčyta pateikus „protestą“, kurį pasirašė trečiasis išrinktasis pareigūnas ir penkiasdešimt septyni Mašpio gyventojai, reikalavę nekeisti apygardos statuso. Siekiant išnagrinėti abiejų pusių argumentus, buvo sušauktas viešas teismo posėdis.

Bylos nagrinėjimas, vykęs 1869 m. pradžioje, tapo lūžiniu Mašpio istorijos įvykiu. Teismo dokumentai suteikia puikią galimybę susipažinti su Mašpio gyventojų požiūrių ir nuomonių įvairove. Tie, kurie pasisakė už siūlomus pokyčius, kalbėjo apie šimtmečius žeminančios valstijos globos ir antrarūšių žmonių padėtį. Laikas, sakė jie, Mašpio gyventojams tapti pilnateisiais piliečiais ir būti savarankiškais. Jei savarankiškas gyvenimas reiškia nesėkmes ir žemės netekimo pavojų – tebūnie. Jie taip pat kalbėjo apie ekonominę naudą, kurią kraštas galėtų gauti sukūrus tinkamas sąlygas išorės investicijoms į

žemę. Mašpio „spalvotųjų nesavininkų“ atstovai (toks statusas kai kuriems mulatams ir juodaodžiams garantavo visas nuosavybės teises, išskyrus žemėvaldos teisę) taip pat pasisakė už teisinio statuso pakeitimą. Jie kaip visaverčiai bendruomenės nariai jautė, kad žemės valdymo suvaržymai yra įžeidžiantys, priminimas apie žemesnę teisinę padėtį, kuri bet kokiu atveju turėjo likti praeityje.

Kiti priešinosi pokyčiams. Jie teigė, kad išorinės investicijos teiks ne vien tik naudą, ir daugelį tų, kurie nėra pasiturintys ir sumanūs, verslininkystė nusmukdys, jei jų nebegins dabar galiojantys įstatymai. Kaip teigė vienas iš kalbėtojų, jie atsidurs labai keblioje padėtyje ir „klajos iš vieno miesto į kitą, niekur nerasdami prieglobsčio“. Keletas savininkų manė, kad teisė dalyvauti valstijos ir federacijos rinkimuose neverta rizikos; esama sistema leidžia savo nuožiūra tvarkytis Mašpyje ir įgalina tenkinti vietinius poreikius. Tėvas Josephas Amosas („Aklasis Džo“ Amosas), įtakingiausias bendruomenės dvasininkas, vadovavęs sėkmingam indėnų babtistų judėjimui, vykusiam prieš tris dešimtmečius, prieštaravo pokyčiams. Jis tvirtino, jog reikia palaukti, kol pasikeis dar viena žemvaldžių karta, kad siūlomos reformos būtų įgyvendintos saugiai. Solomonas Attaquinas, „Attaquin“ viešbučio – atnaujinto medžiotojų namelio Mašpyje – savininkas, pritarė sumanymui atsisakyti specialaus apygardos statuso. Jis teigė visą gyvenimą svajojęs apie visateisę pilietybę ir lygybę, – apie tai svajoją ir kiti bendruomenės nariai. Tie, kurie po šiai dienai ilgai ir sunkiai dirba, neturį numirti taip ir netapę laisvais valstijos ir šalies piliečiais.

Įvyko balsavimas. Aštuoniolika balsavusių pritarė dalyvavimui valstijos ir federacijos rinkimuose, aštuoniolika pasisakė prieš. Siūlymas panaikinti žemės nuosavybės teisių apribojimus

buvo kategoriškai atmestas – dvidešimt šeši balsai prieš keturiolika. Nepaisant šio balsavimo, kuriame dalyvavo gyventojų mažuma, teisminiai ginčo dokumentai aiškiai atskleidžia, kad buvo sutariama, jog specialų Mašpio statusą keisti reikia – skyrėsi tik nuomonės dėl šios idėjos įgyvendinimo laikotarpio. Masačūsetso Vyriausiasis teismas, suvokdamas šį faktą ir paveiktas „progresyviųjų" Mašpio veikėjų, 1870 m. formaliai panaikino „Mašpio savininkų" statusą. Visi gyventojai, nežiūrint jų kilmės, dabar tapo lygūs prieš įstatymą. Tuoj pat pradėta pardavinėti miesto žemę pašaliečiams.

Šis lūžinis įvykis reiškė Mašpio institucinio statuso atskirumo, kylančio iš indėniškos praeities, pabaigą. Nors bendruomenės požiūris į permainas nebuvo vieningas, tačiau energingiausi ir toliaregiškiausi lyderiai joms pritarė; nors ir dvejodami dėl jų įgyvendinimo laiko, bendruomenės nariai savanoriškai pasirinko savo kaip Masačūsetso ir JAV piliečių ateitį.

Asimiliacija. 1870–1920 m. indėnai visoje šalyje buvo priversti atsisakyti gentinės sąrangos ir tapti piliečiais – ūkininkais, darbininkais ar verslininkais. Tai buvo Daweso akto, numačiusio plataus masto žemės perdalijimą į vakarus nuo Misisipės idėją, galiojimo laikai. Tik trečiajame dešimtmetyje kai kur pradėjo ryškėti gentinės veiklos požymiai. Mašpyje gyvenimas tekėjo įprastine vaga, jo gyventojai dirbo medžiotojų ir žvejų vadovais, tarnais bei darbininkais įvairiose verslovėse. Miestas kaip buvo, taip ir liko ramus užkampis. Ieškodami nuolatinio darbo žmonės dažnai buvo priversti vykti į kaimyninius miestus, o kartais dar toliau. Istoriniuose šaltiniuose beveik nėra duomenų, liudijančių, kad Mašpyje būta indėniško gyvenimo būdo apraiškų prieš prasidedant vampanougų atgimimo judėji-

mui XX a. trečiajame dešimtmetyje. Matyt mieste nevyko smarkių demografinių ar socialinių permainų, tačiau išliko darni bendruomenė, susidedanti iš nuolatinių gyventojų, daugiausia indėnų kilmės, nors jų indėniško kraujo dalis ir buvo nevienoda. Verta atkreipti dėmesį, kad 1905–1960 m. kategorija „indėnai" dingsta iš valstybinio gyventojų surašymo Mašpyje dokumentų. Daugiau nei du šimtai žmonių, kurie iki tol buvo priskiriami šiai kategorijai, dabar užrašomi kaip „spalvotieji" (atskiriant nuo „negrų") arba kaip „kiti". Tik 1970 m. jie vėl vadinami indėnais. Valstijos požiūriu, Mašpio indėnai buvo tiesiog Amerikos spalvotieji.

Kai kurie iš šių amerikiečių dalyvavo XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigoje kuriant vampanougų tautą. Tai buvo daugiau ar mažiau teatralizuoto indėniškų institucijų atgimimo laikmetis. Mašpio gyventojai domėjosi šiomis naujovėmis, tačiau jos tiesiogiai nepaveikė kasdieninio gyvenimo ar miesto valdymo. Vampanougai nepasinaudojo radikaliais pokyčiais Johno Colliero vadovaujamo Indėnų reikalų biuro (BIA) politikoje tam, kad gautų valstybinį „genties" statuso pripažinimą, kaip tai padarė daugelis kitų indėnų grupių trečiojo dešimtmečio pabaigoje. Naujojo indėniškumo suvokimo apraiška Mašpio apylinkėse buvo *powwow*, primenantys kaimo muges, maskaradai ir folkloriniai šokiai.

Indėnų kilmės Mašpio gyventojai, kurie pateikė ieškinį 1976 m., buvo Amerikos piliečiai, panašūs į airių ar italų kilmės amerikiečius, stipriai susijusius su savo etnine grupe. Tokie žmonės kaip Earlas Millsas bei Johnas ir Rusellas Petersai paprasčiausiai pasinaudojo vėlyvąja panindėniškojo atgimimo banga ir, siekdami galimos finansinės naudos, pasiskelbė Mašpio gentimi. Savita Mašpio istorija iš tiesų yra išlikusiųjų indėnų-

krikščionių, kurie bėgant amžiams daugelį kartų buvo atsisakę savų papročių ir nepriklausomybės, istorija. Tačiau tuo pat metu tai yra ir jų ilgos bei sunkios kovos dėl lygių teisių pripažinimo ir pagarbos daugiatautėje Amerikoje istorija.

Vicky M. Costa

Vicky Costai septyniolika, jos tėvas portugalas, o motina indėnė. Ji save laiko indėne. Atrodo kaip eilinė amerikiečių paauglė.

K.: Kaip jūs sužinojote, jog esate indėnė? A.: Man pasakė motina.

Ji kalba tyliai. Teisėjas Skinneris paprašo kalbėti garsiau, kad auditorija ją girdėtų. „Įsivaizduokite, kad stovite viename lauko gale, o tie žmonės – kitame", – sako jis, rodydamas į prisiekusiuosius. („Laukas" – tai teismo salė, užgriozdinta advokatų stalais, popieriais, dokumentais, daiktiniais įrodymais.)

Vicky Costa nešaukia, ir visi klausosi įtempę ausis. Ji pasakoja apie dvasines vertybes, kurias šiuo metu mokosi pažinti Mašpyje: „Gyventi harmonijoje su Motina Žeme ir gerbti visus gyvus padarus".

K.: Ar dažnai šokate? A.: Visą laiką. K.: Kada šokote paskutinį kartą? A.: Vakar vakare.

Ji pasakoja apie indėnų šokius. Sako, kad pirmo šokio išmoko powwow „labai seniai". Dabar ji nuolat dalyvauja powwow.

Ji vardina šokių pavadinimus: žvėrių šokis, „šokis su antklode", „vaizduotės šokis". Šokdami „rato šokį" jie sukasi ir šoka gerajai ir blogajai dvasiai, judėdami į abi puses, kad nė viena iš dvasių nepasijustų įžeista. Ar šokate pagal muziką? Dainuojate? Tik rato šokio dainą. Kam šokamas žvėrių šokis? Vaizduoti

žvėris, pamėgdžioti juos. Tai padėka Kūrėjui už tai, kad sukūrė žvėris.

(Klausimų ir atsakymų tonas ramus, lyg vyktų paprastas pokalbis. Gal todėl, kad šį kartą apklausai vadovauja Anna Gilmor, atstovaujanti ieškovams? Tai retas šiame procese atvejis, kai tiesiogiai kalbasi dvi moterys. Kokios bebūtų priežastys, tačiau ginčai ir vaidyba baigėsi.)

Costa teigia, kad ji pusantrų metų mokosi kalbos, kurią vadina „vampanougų kalba". Ji sako vaikystėje lankiusi babtistų bažnyčią, tačiau dabar tiki indėnų vertybėmis.

Kryžminės apklausos metu, teigiamai atsakydama į priešiškus klausimus, ji pribloškiančiai atsainiai, kaip būdinga amerikiečių paaugliams, gūžčiojo pečiais: „Jo... jo... jo..."

Istorija II

Ieškovų oponentų argumentai daugiausia buvo paremti tam tikru Keipkodo istorijos interpretavimu. Surinkę šaltinius, juos interpretavę ir išdėstę koherentiška seka, jie sukonstravo pasakojimą apie mažą, mišrią bendruomenę, kovojusią dėl lygybės ir piliečių teisių, tuo pat metu, savo noru ar per prievartą, atsisakiusią didžiosios dalies savo čiabuviško paveldo. Savo ruožtu ieškovai konstravo savą, taip pat koherentišką, pasakojimą, remdamiesi tais pačiais šaltiniais. Pagal šį pasakojimą, Mašpio gyventojai daugiau nei tris šimtmečius, nežiūrint didžiulių sunkumų, sugebėjo išsaugoti indėniško identiteto šerdį. To jie siekė lanksčiai, kartais slėpdami savo tikslus, visada stengdamiesi ne atsiriboti nuo išorinio pasaulio įtakos, o ją kontroliuoti.

Maras. Genties sąvoka čiabuviams nedaug ką reiškė. „Politinės“ vietinių amerikiečių grupių institucijos prieš kontaktą su europiečiais pasižymėjo didele įvairove. Keipkodo indėnų grupinė sąranga buvo lanksti; indėnų grupės judėjo po dideles teritorijas. Bendruomenės formuodavosi ir persiformuodavo. Todėl sunku pasakyti kas – kaimų seniūnai, vadai ar vyriausieji vadai – turėtų būti vadinami „genčių“ vadovais. Šie asmenys vienais atvejais turėdavo aukščiausią valdžią, o kitais – jų galios būdavo ribojamos. Maras buvo baisi nelaimė, nors Keipkodo apylinkėse ir neišguldė tiek žmonių kaip Plimute. Tai, kad išlikę Mašpio gyventojai susitelkė į vieningą bendruomenę, bet kokiu atveju buvo tradiciška politinė reakcija į pavojų, nors pavojus ir buvo neįprastas. Rašytiniai šaltiniai atspindi tik baltųjų – tokių kaip evangelistas Bourne'as, kuris savuosius „besimeldžiančius indėnus“ paternalistiškai suvokė kaip pasyvų išlikusiųjų sambūrį – požiūrį, o tokių vadų kaip Paupmunnuckas ir panašių indėnų lyderių tikslai bei siekiai šaltiniuose nėra įamžinti.

Taigi teiginys, jog bendruomenė, kuri formavosi vietovėje, vėliau pavadintoje Mašpiu, nebuvo gentimi, nuskambėtų anachronistiškai. Gerai žinoma, kad daugelis *bona fide* indėnų genčių politinės institucijos formavosi XIX a. ir XX a. kaip atsakas į baltųjų lūkesčius ir galią. Grakščios analitinės sąvokos, tokios kaip „politinė organizacija“, „giminystės ryšiai“, „religija“ ir „ekonomika“ neatspindi indėnų požiūrio į juos supantį pasaulį. Tikra tik tai, kad Bourne'o Pietų jūros indėnų plantacija buvo atskira Keipkodo indėnų bendruomenė, gyvenusi tradicinėse indėnų žemėse – nepaisant daugelio pasikeitimų, tokia padėtis išliko iki XX a. vidurio.

Atsivertimas į krikščionybę. Pasakojimai, kuriuose atsivertimas į krikščionybę vaizduojamas kaip „senojo gyvenimo būdo atsisakymas“ ar „naujojo kelio pasirinkimas“, paprastai atspindi trokštamą evangelizaciją, o ne sudėtingesnę kultūrinių pokyčių, pasipriešinimo ir vertimo realybę. Naujausi etnoistoriniai tyrimai parodė, kad vietiniai amerikiečiai daugeliu atvejų perėmė krikščionybę palaipsniui, per ilgą laiką, derindami ją su senaisiais tikėjimais – atsivertimas į krikščionybę beveik niekada nebuvo radikalus „arba-arba“ pasirinkimas. Be to, situacijoje, kai jėgos labai nelygios, kaip buvo Keipkode, reikia tikėtis įprastinės kolonizuotųjų reakcijos: išoriško sutikimo ir vidinio pasipriešinimo.

Ligos, prekyba bei užkariavimai sukėlė didžiulį nuosmukį. Visos indėnų bendruomenės buvo priverstos prisitaikyti, ir jos tai darė įvairiausiais būdais. Kai kuriose bendruomenėse XVIII a. pabaigoje – XIX a. pradžioje vyko atgimimo judėjimai, vadovaujami mesijiškų asmenybių, tokių kaip Delaveras Pranašas ar Gražusis Ežeras. Šie judėjimai inkorporavo krikščionybės elementus į naująją „tradicinę“ religiją. Kitos grupės atgaivino čiabuvišką kultūrą, krikščionybę naudodamos saviems tikslams. Baltaodžių religijos elementais buvo galima papildyti tradicinių dievybių panteoną ir ritualus. Tikėjimai, kurie puritonams evangelijos skelbėjams atrodė nesuderinami, kasdieniniame gyvenime puikiai sugyveno. Vietinių amerikiečių tikėjimai yra daug tolerantiškesni, pragmatiškesni ir talpesni nei krikščionybė – mesianistinė, savo išskirtinumą skelbianti religija.

Nenoriu pasakyti, kad grupės, tokios kaip kad Pietų jūros indėnai, nepriėmė krikščionybės gera valia arba neatrado joje dvasinių jėgų šaltinio. Noriu tik perspėti, kad indėnų atsivertimui nederėtų taikyti „viena arba kita“ logikos, kaip darė pašaliečiai, kurių nuomonės vyrauja rašytiniuose šaltiniuose. Krikš-

čionių tikėjimo priėmimas nereiškė indėnų dvasinių vertybių praradimo. Išorinės transformacijos – rengimosi būdo, elgesio viešumoje pokyčiai – iš karto pastebimos ir gali užgožti tą faktą, kad tvirti giminystės saitai ir nuolatinis gyvenimas tame pačiame žemės lopinėlyje taip pat turi stiprų „religinių" vertybių potencialą.

Krikščionybės priėmimas Mašpyje buvo ne tik išlikimo netolerantiškoje ir priešiškoje aplinkoje strategija. „Besimeldžiančių indėnų" tikėjimas turėjo ryškų vietinį atspalvį. Pradedant Simonu Popmonetu, Richardo Bourne'o pasekėju, indėnų pastoriai Mašpyje pamokslavo Masačūsetso kalba. Tokia praktika tęsėsi per visą XVIII a. Kai baltieji misionieriai būdavo atsiunčiami iš kitur, jie būdavo arba priversti vartoti Masačūsetso kalbą, arba ieškoti kompromiso, kaip tai padarė Gideonas Hawley, kuris skaitė pamokslus kartu su gerbiamu indėnų pastoriumi Solomonu Briantu. Be to, iki 1850 m. istoriniuose dokumentuose galima aptikti daug liudijimų apie konfliktus tarp autoritariškų misionierių ir tikinčiųjų indėnų. Hawley, kuris buvo pastoriumi 1757–1807 m., palaipsniui, ypač po Solomono Brianto mirties 1775 m., nutolo nuo parapijiečių. Jo įpėdinis Phineasas Fishas neteko beveik visų vietinių tikinčiųjų paramos ir 1840 m., po ilgai trukusios kovos, įtūžę indėnai krikščionys tiesiogine to žodžio prasme išmetė jį iš Senųjų indėnų susirinkimų namų.

Babtistų judėjimas jau buvo apėmęs didžiąją dalį parapijos – šie pokyčiai buvo susiję su politinės indėnų galios stiprėjimu. Kaip ir daugeliui čiabuvių atgimimo judėjimų, jam vadovavo indėnas, atvykęs iš kito krašto – pekvotas Williamas Apesas, jaunas babtistų dvasininkas. Aklasis Joe Amosas jau sulaukdavo daugiau klausytojų visuotiniuose indėnų babtistų susirinkimuose nei kongregacionalistų pastorius Fishas.

Situacija nuolat kito. Apesas, susižavėjęs vieningo „spalvotųjų" pasipriešinimo baltųjų priespaudai idėja, suagitavo Mašpio gyventojus 1833 m. nepriklausomos Mašpio genties vardu paskelbti „Nepriklausomybės deklaraciją". (Tai vienas iš nedaugelio atvejų, kai iki XX a. istoriniuose dokumentuose pasirodo žodis *gentis*.) Deklaracija ir politiniai manevrai davė rezultatų – iš pašaliečio Fisho buvo atimta dvasinė valdžia mieste, Susirinkimų namai ir finansinė parama, gauta iš Harvardo universiteto, remiančio indėnus krikščionis, atiteko daugumos, t. y. baptistų konfesijai. Mašpiui grąžintas apygardos, valdomos vietinių gyventojų, be pašaliečių kišimosi, statusas.

Ilgus šimtmečius Mašpio indėnai kovojo dėl teisės kontroliuoti savo bažnytines institucijas – iš pradžių presbiterioniškas, o paskui babtistų. Religija buvo svarbi tiek politiškai, tiek dvasiškai. Dar XX a. šeštajame dešimtmetyje Naujosios Anglijos babtistų konventas nuolat kreipdavosi į Mašpį kaip į „mūsų indėnų bažnyčią". Tikslių istorinių duomenų apie Mašpio indėnų krikščionių tikėjimą ir religines praktikas labai nedaug. Istoriniai dokumentai mums nesuteikia informacijos apie tai, kaip būtent vykdavo Aklojo Joe Amosos „maištingos" baptistų pamaldos XIX a. ketvirtajame dešimtmetyje, tačiau netgi iš fragmentiškų rašytinių šaltinių aišku, jog Mašpio krikščionybės simbolis Senieji indėnų susirinkimų namai buvo kovos dėl vietinės valdžios ir pasipriešinimo pašaliečiams vieta ir periodiškai tapdavo indėnų arba „genties" galios centru.

„Plantacijos" statusas. Pietų jūros indėnų vadovai tikriausiai suvokė, kaip ir Bourne'as, jog žemės nuosavybės teisę reikia patvirtinti remiantis baltaodžių įstatymais, kitaip agresyvūs kolonizatoriai atims jų valdas; XVII a. anglų nuosavybės valdy-

mo formos be didesnių apribojimų buvo taikomos indėnų bendruomenėje. Buvo galima išsaugoti bendruomeninę žemės valdymo, su teise naudotis ja individualiai, formą. Šis teisinis statusas, kurį kai kurie kurie žmonės laikė pažangos stabdžiu, iš tiesų saugojo tradicinę indėnų savininkų gyvenimo sanklodą.

Nors indėnų žemės Rytuose neturėjo rezervacijos statuso, tačiau Mašpio plantacija *de facto* buvo rezervacija. Priešingai nei kaimyninės gyvenvietės, Mašpis neskubėjo gauti miesto statuso, kuris jam buvo primestas 1869 m. Plantacija buvo laikoma indėnų žemė, valdoma savitu būdu. Siekiančių, kad Mašpis liktų „atsilikusiu", valstijos mokiniu, paskatos dažniausiai buvo rasistinės ir paternalistinės, tačiau žiūrint iš nedidelės bendrijos, kovojančios dėl savojo identiteto išsaugojimo pozicijų, bendruomeninė nuosavybė buvo efektyvus būdas turėti teisinį statusą ir tuo pat metu išsaugoti savitumą. Nors kartais Mašpyje iškildavo vidinių nesutarimų, tačiau didžioji dalis savininkų nuosekliai palaikė esamą plantacinio žemės valdymo sistemą. Šią sistemą pakeitė 1969 m. dekretas, priimtas prieš daugumos valią. Iki tol, greitų pokyčių laikais, „archaiškas" statusas puikiai vykdė kolektyvinės žemės valdymo formos sargo pareigas. Žemės ieškinio tikslas buvo atstatyti padėtį, kurią neteisėtai pakeitė Masačūsetso įstatymų leidėjai.

Kolonistų pusėje. Faktas, kad kai kurie Pietų jūros indėnai kovojo prieš Metacometą Karaliaus Philipo kare, nereiškia, kad jie atsisakė indėniško savitumo ir nepriklausomybės. Dauguma indėnų kare nedalyvavo, o dalyvavusių motyvus galima interpretuoti įvairiai. Tai ne naujiena, kalbant apie indėnų karus prieš indėnus. Savaime suprantama, kad jie neturėjo didelio pasirinkimo. Puritonų vadai žengė karo taku, ir netgi „lojalūs" indė-

nai neišvengė jų pykčio karo metu ir tuoj po jo – iš jų, kaip ir iš palaikiusiųjų Metacometą, irgi būdavo atimamos žemės, jie taip pat būdavo parduodami į vergiją.

Kalbėdami apie karą su Anglija taip pat turime labai atsargiai kalbėti apie motyvus. Galbūt Mašpio indėnai stojo tarnauti į Revoliucijos kariuomenę ne iš „amerikietiško" patriotizmo. Taip jie maištavo prieš pastoriaus Hawley, karšto torių partijos šalininko, autoritarizmą; galėjo būti ir kitokių paskatų. Be to, Jungtinėse Valstijose, kintant indėnų statusui buvo oficialiai pripažinta, kad piliečių teisės (įskaitant apsisprendimą dalyvauti kare prieš bendrą priešą) ir pareigos nėra nesuderinamos su kitais įsipareigojimais ypatingoms grupėms, lemiančiais savitą identitetą ir statusą. Tuo pat metu buvo galima būti ir visateisiu piliečiu, ir „visateisiu" indėnu.

Reikalauti, kad Keipkodo indėnai nedalyvautų istorijos įvykiuose ir dominuojančios visuomenės dalies konfliktuose būtų tas pats, kaip prašyti juos nusižudyti. Išlikti kintančiomis aplinkybėmis reiškė dalyvauti, kaip tik įmanoma keliant savo sąlygas. Pasilikę nuošalyje ir nesikišdami jie būtų atsidavę į rankas pavojingų fantazijų turintiems globėjams, tokiems kaip Hawley, kuris stengėsi išlaikyti Mašpį „gryną" – savo valdžioje. Mašpio gyventojai nuolatos priešinosi šiam ribojančiam „autentiškumui". Istoriniai dokumentai patvirtina tai, kad jie siekė išlikti integralia bendruomene, o ne atsiriboti nuo pasaulio.

Mišrios santuokos. Mašpyje buvo daug žmonių, kilusių iš mišrių, skirtingų rasių atstovų santuokų, tačiau tikslius skaičius nustatyti sunku, nes skirtinguose gyventojų surašymuose vartojamos kategorijos kito ir neaišku, kaip apskritai būdavo nustatoma rasė. Mašpyje prieglobstį rasdavo visuomenės atstumtieji,

pabėgėliai ir marginalinės grupės. Savaime suprantama, kad „išlikę“ indėnai ir naujakuriai, iš vergijos išlaisvinti juodaodžiai kartais apsijungdavo kovai prieš dominuojančią baltųjų visuomenę. Svarbiausias klausimas yra toks – ar indėnų bendruomenės branduolys asimiliavo atvykėlius, ar indėnai buvo asimiliuoti amerikietiškame lydimo katile?

Istoriniai šaltiniai byloja pirmosios versijos naudai. Baltieji ir spalvotieji, kurie apsigyveno Mašpyje XVIII ir XIX a., negalėjo tapti žemės savininkais, tai ribojo atvykėlių antplūdį, ir neindėnai išliko pastebima, tačiau negausia mažuma. Vaikai, kurių vienas iš tėvų buvo indėnas, galėjo tapti pilnateisiais bendruomenės nariais. Mišrių santuokų buvo daug, ir Mašpio indėnai nebebuvo grynakraujai, tačiau teisinė ir socialinė struktūra buvo tvirta indėniško identiteto atrama. Žemės paveldėjimo teisės apribojimai ir glaudūs žemvaldžių giminystės saitai išsaugojo indėnišką branduolį. Bet kuriuo atveju kraujo grynumas yra abejotinas identiteto matas – kaip nustatyti indėniško kraujo „normą“, kuria remiantis būtų galima suteikti arba nesuteikti „genties“ statusą? Juk yra valstybės oficialiai pripažintų genčių, kurių kraujas maišytas ne mažiau kaip Mašpio gyventojų, o skirtingos organizuotos indėnų grupės narystę pripažįsta pagal skirtingus kilmės kriterijus.

Etnoistoriniai tyrimai rodo, jog Naujojoje Anglijoje įvairių bendruomenių maišymasis vyko dar iki piligrimų atvykimo. Įvaikinimas buvo dažnas reiškinys, o karo belaisviai paprastai būdavo inkorporuojami į bendruomenę. Šiuo atžvilgiu indėnai buvo „neišrankūs spalvoms“. Kolonizavimo metu daug baltųjų karo belaisvių pasilikdavo pas savo įkalintojus, perimdavo jų gyvenseną, kartais net tapdavo vadais. Tai, kad Mašpio gyventojai mielai įsileisdavo atvykėlius – tol, kol šie per mišrias santuokas

įsiliedavo į bendruomenę ir perimdavo indėnų gyvenseną – buvo vietinės tradicijos tąsa, o ne identiteto praradimas.

Išsamus indėnų reikalų komisaro Johno Earlo pranešimas, rašytas 1859 m., kai jau daugiau nei šimtmetį, pagausėjus gyventojų, pasitaikydavo mišrių santuokų (nyko indėniškas pagrindas, dėl kurio sielojosi Hawley), atskleidė tokią „Mašpio genties" sudėtį: 371 „vietinis" ir 32 „atvykėliai". Pastarieji neturėjo žemės nuosavybės teisių ir buvo ne indėnų kilmės. Jie buvo vadinami „afrikiečiais" arba „spalvotaisiais". Pranešime minimas tik vienas „baltasis". 1859 m. surašymo dokumentai, kuriuose užrašyti „vietinių" gyventojų vardai ir pavardės, teisme buvo panaudoti „gentinių" giminystės saitų tęstinumui įrodyti.

Mašpis tampa miestu. Yra neginčijamų įrodymų, kad daugelis Mašpio žemės savininkų 1834–1869 m. siekė išlaikyti specialius žemės nuosavybės apribojimus. Apie tai byloja ir komisaro Earlo pranešimas. „Progreso šalininkai", tokie kaip Attaquinas, buvo iškalbingesni, todėl jų parodymai atrodo svaresni ir užima daugiau vietos teismo protokoluose nei tylesnės daugumos, kuri 1869 m. griežtai nepritarė miesto statuso suteikimui, pasisakymai. Genties užtarėjai (verta pastebėti, jog istorija „išgirdo" vos keleto moterų balsus, nors jos be abejonės vaidino svarbų vaidmenį bendruomenės gyvenime) Aklasis Joe Amosas ir jo brolis Danielis primygtinai siūlė atidėti pokyčius ateičiai. Jie teigė, kad Mašpio žmonės dar „nesubrendę", „nepasiruošę" savarankiškai disponuoti žemės valdomis. XIX a. ketvirtajame dešimtmetyje Danielis Amosas prašė: „Duokite mums dar vieną kartą". Jo brolis pakartojo panašų prašymą XIX a. septintojo dešimtmečio pabaigoje. Ką reiškia šie argumentai?

Tiems, kurie į Mašpio „vystymąsi“ ir asimiliaciją žiūrėjo kaip į neišvengiamą procesą, tokie teiginiai buvo visiškai aiškūs: jų nuomone, jie tiesiog rodė, kad ir tradicionalistai galiausiai pasirengė atsisakyti specialaus statuso. Tačiau toks pasakymas reiškia, kad buvo taip, kaip buvo. Mašpio žemvaldžiai indėnai brangino bendruomenės integralumą ir turėjo gabius oficialius ir neformalius lyderius. Tvarkydami reikalus su įvairiausiais „protektoriais“ jie pademonstravo didelę tvirtybę ir iniciatyvumą. Ankstyviausi istoriniai dokumentai atskleidžia, kad jie „vargšų Mašpio indėnų, vadinamų Pietų jūros indėnais“ vardu buvo paskelbę nemažai peticijų – 1748, 1753 ir 1760 m. – kuriomis buvo protestuojama prieš agentų, paskirtų juos prižiūrėti, piktnaudžiavimus. Kiek vėliau jie apgynė autonomiją atsikratydami pastorių Hawley ir Fisho kišimosi. Sunku pavadinti juos „nesubrendusiais“. Tačiau iki pat XIX a. vidurio Mašpio indėnai delsė ir svyravo, nedrįsdami pasitikti „neišvengiamos“ pažangos. Jie aiškiai brangino savo gebėjimą ginti bendruomenę nuo baltaodžių kėsinimųsi ir pagundų.

Modifikuotas plantacijos statusas, kurį Mašpio indėnai išsirūpino 1834 m., suteikė galimybę išsaugoti kolektyvinį žemės valdymą ir toliau kontroliuoti imigraciją, tuo pat metu nenutraukiant ryšių su aplinkiniu pasauliu. Netgi tuo metu leistas žemės „dalinimas“ gaivino čiabuvišką žemėvaldą. Pagal tradiciją kiekvienai šeimai buvo išskiriami atskiri sklypai, bet tam turėjo pritarti visi savininkai. (Be to, 1834 m. daugiau nei trys tūkstančiai akrų žemės oficialiai buvo palikti bendram naudojimui.) Išlikę žemės pardavimo pašaliečiams apribojimai sudarė sąlygas plėtoti lankstų XIX a. gentiškumą. Šiame kontekste viešus pareiškimus apie Mašpio indėnų „nebrandumą“ galima vertinti kaip būdą įtikinti pašaliečius, Masačūsetso Vyriausiąjį teismą,

kuris vis dar žiūrėjo į plantaciją kaip į valstijos globotinę, ir kuris jau kartą savo nuožiūra buvo nusprendęs ir vėl turėjo spręsti jos likimą. Būtų buvę nekorektiška kreipiantis į šią instituciją teigti, kad Mašpio indėnai atsisako visateisio miesto statuso vardan savitos indėnų bendruomenės ir pilietybės vizijos. Argumentus įvilkus į paternalistinę retoriką, buvo daugiau vilties, kad tikslas bus pasiektas.

Tokia 1869 m. vykusių debatų interpretacija atrodo bent jau ne mažiau įtikinanti nei pažodžiui pateikti užfiksuoti vieši pasisakymai. Naujausiais laikais Mašpis, kaip ir kitos indėnų bendruomenės, buvo susiskirstęs į modernistų ir tradicionalistų stovyklas. Tradicionalistai laimėjo balsavime, tačiau modernistai įtikino valdžios atstovus. Mašpio žemėvaldos pakeitimai pažeidė tiek demokratijos, tiek ir 1790 m. Neįstatyminio akto normas. Tačiau net priverstiniai pokyčiai – dėl kurių daug žemių atiteko neindėnams – netapo lemtingais. Mašpio indėnai naujuoju primestu statusu naudojosi lygiai taip pat kaip ir senuoju. Beveik šimtmetį keletas glaudžiais giminystės saitais susietų miestelio pareigūnų tvirtai laikė savivaldos vadžias. Mašpis išliko „Keipkodo indėnų miestu “.

Asimiliacija. Mašpio indėnai nebuvo „asimiliuoti“. Šis terminas, su „viena-arba-kita“ konotacija, negali aprėpti atgimimo bei kultūrinio ir politinio klimato pokyčių 1869–1960 m. Jungtinėse Valstijose būta palankių ir nepalankių laikotarpių indėnams pasireikšti viešajame gyvenime. XIX a. pabaiga–XX a. pradžia buvo labai nepalankus indėnams laikotarpis. Vyriausybės politika skatino gentinių saitų nutraukimą ir bendruomeninių valdų išskirstymą. Tik XX a. trečiojo dešimtmečio pabaigoje buvo pripažinta, kad planai išdalinti žemę nepavyko, o IRB

(Indėnų reikalų biuras) pradėjo vykdyti „Naująją indėnų politiką“, kuri rėmė gentinę reorganizaciją. Nieko nuostabaus, kad istoriniuose 1869–1920 m. dokumentuose galima aptikti tik keletą „gentinio“ gyvenimo Mašpyje įrodymų. Šiuo laikotarpiu daugelis krašto grupių, kurios vėliau pasirodė esančios gentimis, neatkreipdavo į save beveik jokio dėmesio. Mašpis buvo eilinis indėnų valdomas užkampis, garsėjantis medžioklės plotais bei žuvingais vandenimis. Jo gyventojams nebuvo reikalo demonstruoti teatralizuotą indėniškumą siekiant politinių tikslų, nebuvo ir platesnio konteksto, kuriame jie būtų galėję tai daryti. Kiekvienas iš jų suvokė, kas jis yra. Keletas Mašpio indėnų aprašomuoju laikotarpiu lankė Karlailio indėnų mokyklą Pensilvanijoje. Virtuvėse buvo pasakojami tradiciniai padavimai ir istorijos, lazdų krūvos Mašpio „indėnų tavernose“, kitaip vadinamose „aukojimo kupetomis“, išaugo į didžiulius piliakalnius; žmonės ir toliau liko artimi gamtai.

JAV indėnų genčių istorijoje pasitaikydavo atgimimo judėjimų. XX a. trečiajame dešimtmetyje atsirado Vampanougų tautos organizacija su įvairiomis aiškiai gentiškomis institucijomis, tarp jų ir su vyriausiuoju vadu, siekusi aktyviau viešai demonstruoti savo indėniškumą: nešiodama indėniškas regalijas, rengdama šokius, powwow ir kt. Kaip ir kituose atgimimo judėjimuose, svarbų vaidmenį vaidino kitų indėnų grupių įtaka. Ebenas Queppishas, kuris kadaise apkeliavo šalį rodydamas Buffalo Billo Laukinių Vakarų šou, mokė mašpiečius tradicinio pintinių pynimo meno ir paprašytas padovanojo savąjį siuksų (Sioux) karo gaubtuvą. Mašpio atstovai buvo visoje šalyje žinomų kolektyvų, tokių kaip, pavyzdžiui, „Thunderbird Indean Dancers“, nariai. Toks judėjimas daugiausia reikšmės turėjo kultūriniam gyvenimui. Mašpiui nereikėjo politinės reorga-

nizacijos, nes valdžios vairą mieste savo rankose ir toliau tvirtai laikė indėnų dauguma. Politinė svarbesnių „gentinių“ struktūrų reorganizacija įvyko kito atgimimo judėjimo, prasidėjusio, kai 1968 m. indėnai prarado mieste valdžią, metu.

Mašpio indėnai, kaip ir kitos gentinės grupės, buvo prisitaikėliai – jie naudojosi palankiomis istorinėmis aplinkybėmis ir pasiduodavo išorinei įtakai. Jie išliko indėnais, nes *nesusitaikė* su baltųjų stereotipais. Nuo neatmenamų laikų jie gyveno savo tradicinėje vietoje. Jų hibridiškas tikėjimas taip pat buvo išsaugotas. Ilgus amžius jie kontroliavo mišrių santuokų kiekį ir kovojo dėl politinės savo bendruomenės autonomijos. Aiškiai gentiškos politinės struktūros kartais tapdavo matomos išoriniam pasauliui, kaip tai atsitiko 1833 m. bei XX a. trečiajame ir aštuntajame dešimtmečiuose, tačiau dauguma jų buvo neformalios. „Gentis“ Mašpyje dažnai buvo tiesiog žmonės, priimantys sprendimus bendru sutarimu, virtuvėse arba didesniuose šaukiamuose susirinkimuose, kurie nebuvo protokoluojami. Mašpio indėnų vadas tais atvejais, kai toks būdavo, valdžią dalinosi su kitais gerbiamais žmonėmis, tiek vyrais, tiek moterimis. Politinė veikla nesirėmė hierarchijos principais, todėl galėjo būti vykdoma ir neinstitucine forma. „Gentis“ Mašpyje buvo giminystės, gyvenamosios vietos, istorijos ir ilgos kovos už integralumą be izoliacijos ryšių siejama bendrija. Kartais genties atrama tapdavo babtistų parapija, kartais – miesto valdžia. Kai bendrovė „Mašpio vampanougų taryba“ 1976 m. pateikė ieškinį, ji darė tai kaip nauja teisinė genties atrama.

Russellas Petersas

Russello Peterso, vilkinčio melsvą kostiumą su liemene, neatskirsi nuo pustuzinio teisininkų, esančių teismo salėje. Jo išvaizda nepriekaištinga, o kalboje daug technokratinio žargono: jis sako „panaudoti" vietoj „naudoti", jis „deda pastangas". Liudininkas yra Johno Peterso, genties šamano, brolis bei bendrovės „Mašpio vampanougų genties taryba" pirmininkas.

Baigęs koledžą Petersas atliko karo tarnybą Korėjoje ir Europoje. Paskui dirbo Filadelfijoje ir Bostone. Mašpyje jis negyveno iš viso aštuoniolika metų. 1974 m. jis išėjo iš darbo „Honeywello laboratorijoje" ir grįžo į Mašpį, kur dirbo Rytų vietinių amerikiečių sąjungoje (RVAS), privačioje organizacijoje, smarkiai priklausančioje nuo federalinės vyriausybės dotacijų. Čia jis uždirbo keturiolika tūkstančių dolerių, devyniais tūkstančiais mažiau nei buvusioje darbovietėje. Projektas netrukus pasibaigė, ir jis bei dar keletas darbuotojų liko be darbo. 1974 m. jis prisidėjo steigiant bendrovę „Genties taryba" ir tapo pirmuoju jos pirmininku.

Šiuo metu Petersas vadovauja televizijos laidų ciklo, pasakojančio apie Amerikos rytų čiabuvius, kūrimui. Bendrovės „Genties taryba" pirmininko pareigos yra neapmokamos.

Jis teigia, kad taryba „tvarko genties verslo reikalus". Ji atlieka tai, ko gentis negalėtų sutvarkyti pati: „Nė viena save gerbianti gentis negalėtų registruotis kaip organizacija."

Jis sako, kad prieš pateikdama ieškinį Mašpio indėnų vardu taryba pirmiausia rūpinosi vyriausybės dotacijų gavimu. Dotacijos, tokios kaip 1976 m. skirtas finansavimas jūrinei fermerystei, buvo gaunamos per RVAS. Taip pat buvo finansuojamos įvairios užimtumo programos. Petersas pamini jo vadovaujamą

RVAS „Title 3" projektą, kuris, jo pastangomis, atskleidė skirtumus tarp Mašpio ir Geihedo vampanougų grupių.

Bendrovė „Genties taryba" padėjo gauti lėšų sutvarkyti penkiasdešimt penkių akrų ploto sklypą, įsigytą genties reikmėms. Ji padėjo surengti powwow ir pobūvį pirmojo genčiai priklausančios žemės įsigijimo proga. Petersas teigia, kad per pastaruosius pustrečių metų Mašpyje įvyko pora stambių vienybės konferencijų. Taryba šiuose renginiuose dalyvavo, tačiau jiems vadovavo vadas ir šamanas.

Pastaruoju metu Taryba tvarko trisdešimties tūkstančių dolerių valstybinių dotacijų. Tarybos vyriausioji būstinė yra klebonija. Petersas sako, kad jis yra išrinktas į parapijos komitetą, kuris iš viso susideda iš trijų narių. Taryba kiekvieną mėnesį moka penkiasdešimt ar šešiasdešimt dolerių už būstinės patalpų nuomą.

Petersas pripažįsta, jog būta nesutarimų su vadu Earlu Millsu dėl pareigų pasiskirstymo, tačiau problemas jie išsprendę. Savaime suprantama, – sako jis, – ruošdama ieškinį taryba konsultavosi su vadu.

1968 m. Petersas gavo nekilnojamo turto pardavimo agento licenciją, tačiau pardavė vos keletą namų. Jo žmona, taip pat pardavimo agentė, pardavė šešis namus ir keletą sklypų. Petersų įmonė, kurią sudaro Russellas ir trys artimi jo giminaičiai, apstatė penkiolikos akrų sklypą. Viso pastatyti penki namai. Dviejuose iš jų gyvena Petersas ir jo brolis Johnas, likusiuose – neindėnai. Petersų įmonė nebeveikia.

Liudininkas priduria, jog kartu su sūnumi dalyvaująs pradinėje eksperimentinėje naujo gaminio, vadinamo „Reflecto Shield", kūrimo stadijoje.

Russellas Petersas sakosi keletą kartų siekęs gauti pareigybę

valstybės tarnyboje – planavimo komisijoje ir mokesčių inspekcijoje – tačiau nesėkmingai.

Petersui užduodamas klausimas, kas iš jo protėvių buvo indėnai. Jis negalįs pasakyti. Jis manąs, kad jo tėvas Stephanas Amosas Petersas Mašpyje apsigyveno kurį laiką prieš jo gimimą. Prieš tai jis gyvenęs Bostone ir Niu Bedforde, kur prekiavęs nekilnojamuoju turtu. Jo protėviai galėję gyventi Martos Vynuogyno saloje. Petersas negalįs tiksliai atkurti genealogijos, kuri, jo teigimu, siekianti 1859 m. Mašpyje. Jo motina gimusi Džordžijoje ir persikėlusi į Bostoną, ji nebuvusi genties narė. Petersas labai nedaug ką žinąs apie Akląjį Joe Amosą ir galimus jo ir jo tėvo giminystės ryšius.

K.: Ar liudininkas turėjo glaudžių ryšių su ieškovais iki „Genties tarybos" įkūrimo? A.: Ne, Mašpyje jis negyveno beveik dvidešimt metų. K.: Ar jis dalyvaudavo powwow? A.: Taip, lankydavosi juose. K.: Kaip ir šimtai kitų? A.: Ne. Mašpio indėnai dalyvauja kitaip. K.: Ar jis religingas žmogus? A.: Ne. K.: Jis tradicionalistas? A.: Na, jis išpažįsta tradicines vertybes, tačiau to pernelyg neafišuoja.

Liudininko prašoma paaiškinti, ką jis turėjęs omeny, kai duodamas priesaiką prieš teismą juokavęs, kad turės vilkėti „hipių drapanas už 200 baksų".

Petersas paaiškina nepatogiai jaučiąsis dėvėdamas indėniškus drabužius.

Istorija III

Toliau pateikiami Ramonos Peters parodymai, duoti kryžminės apklausos metu Jamesui St. Clarkui, cituojami tiesiai iš teismo protokolų.

K.: Taigi. Jūs sakėte, kad pastaraisiais metais, jei teisingai jus

supratau, organizavote giedotojų draugiją, kuriai priklauso apytikriai aštuoni nariai. Ar tai tiesa?

A.: Nesakiau, kad aš ją organizavau.

K.: Tai jūs organizavote, ar ne?

A.: Organizavau – kartu su kitu giedotoju.

K.: Kas tas kitas giedotojas?

A.: Tiesa sakant, su dviem.

K.: Kuo jie vardu?

A.: Tony Pollardas ir Earlas Millsas jaunesnysis.

K.: Toniu Pollardu, kuris atvyko iš Niu Bedfordo?

A.: Taip.

K.: Bet juk jis ne iš Mašpio ir nėra Mašpio grupės narys?

A.: Dabar jau tapo.

K.: Kuo dabar tapo?

A.: Mašpio grupės nariu, jis čia gyvena.

K.: Atsiprašau, neišgirdau.

A.: Jis dabar čia gyvena.

K.: Dabar jis čia gyvena. Ar jis gyvena Mašpyje?

A.: Taip.

K.: Taigi jūs teigiate, kad jis yra Mašpio grupės narys, nes gyvena Mašpyje?

A.: Nes jūs kalbate apie Mašpio grupę.

K.: Gerai. Ar jūs suprantate, kad sakydamas Mašpio grupė omenyje turiu ieškovus?

A.: Atsiprašau, bet nesuprantu.

Teisėjas: Iškilo mažas nesusipratimas. Ponas St. Clairas atsisako vartoti sąvoką „gentis", todėl sako „grupė". Jau vakar tai išaiškinome ponui Pocknettui. Grupe jis vadina tai, ką jūs vadinate gentimi. Taigi klausimas – ar džentelmenas, atvykęs iš Niu Bedfordo yra narys to, ką jūs vadinate gentimi?

Liudininkė: Ne.

K. (užduotas pono St. Clairo): Dabar sakykite, nuo kada gyvenate Mašpyje – kitaip tariant, kada apytikriai grįžote iš Bostono?

A.: Ir dabar reguliariai lankausi Bostone.

K.: Tačiau man atrodo, jog didžiąją laiko dalį praleidžiate Bostone?

A.: Susiplanavau taip, kad praktinę mokomosios programos dalį galiu atlikti namuose.

K.: Tą minėtą giedotojų draugiją, kurią jūs, ponas Pollardas ir dar vienas asmuo įsteigėte – kada tai buvo, 1976 m.?

A.: Apytikriai.

K.: Jūs sakėte, kad mokote jaunuolius, kurių yra apie trisdešimt, gaminti totemus ir regalijas, siūti tradicinius drabužius ir organizuoti šventes. Kiek laiko tai darote?

A.: Veikiausiai nuo penkiolikos metų, pradėjau čia, Mašpyje.

K.: Gerai, tačiau dabar, kiek suprantu, jūs mokote neoficialiai?

A.: Taip, šiuo metu neoficialiai.

K.: Ar tai tiesa?

A.: Taip.

K.: Mokote žmones minėtųjų dalykų?

A.: Taip.

K.: Jūs sakėte, kad beveik pusė grupės, kurią jūs vadinate gentimi, narių dalyvavo užsiėmimuose?

A.: Kartu su manimi gamino tuos dirbinius?

K.: Taip.

A.: Ne, nepamenu, kad būčiau sakiusi pusė.

K.: Tai kiek žmonių dalyvavo šiuose neoficialiuose užsiėmimuose?

A.: Jei prie tų užsiėmų priskirsime ir kanojos statymą, tai juose dalyvavo beveik visa gentis.

K.: Taigi jūs teigiate, kad mokote žmones gaminti būgnus, totemus, regalijas, siūti tradicinius drabužius bei organizuoti šventes?

A.: Nemanau, jog sakiau, kad juos mokau. Sakiau, kad mes tai darome kartu.

K.: Aišku. Ar jūs vadovaujate ir kalbos mokymo užsiėmimams?

A.: Jiems vadovauja Tony, aš lankau juos.

K.: Juose jūs bandote išmokti kalbą?

A.: Taip.

K.: Kalbos mokymai vyko praėjusiais metais?

A.: Taip.

K.: O jūs vadovavote neoficialiems istorijos užsiėmimams?

A.: Taip.

K.: Darėte praeitais metais?

A.: Taip, taip pat kaip ir užpraeitais.

K.: Taigi jūs sakėte, kad vadovavote istorijos užsiėmimams, kuriuos lankė beveik pusė jūsų tautiečių?

A.: Užsiėmimai neoficialūs ir kaskart vyksta vis kitoje vietoje. Juose nėra nieko oficialaus, nėra mokinių, aš jų nevadinu mokiniais, jie – mano tautiečiai. Mes bendraujame, taigi mokomės kalbėdami tarpusavyje.

K.: Bet jūs atliekate mokytojos vaidmenį?

A.: Ne. Kartais – ką jūs turite omenyje, sakydamas „mokytojos vaidmuo"?

K.: Ar jūs daug studijavote istoriją?

A.: Taip, aš daug studijavau ir mokiausi.

K.: O Bostone ar studijavote istoriją?

A.: Aš mokiausi muziejininkystės, muziejų mokslo.

K.: Argi jūs nesakėte, jog studijavote istoriją?

A.: Taip, sakiau, kad atlieku tyrimus, kai būnu čia.

K.: Puiku. O ar studijavote istoriją mokydamasi koledže?

A.: Kartais.

K.: Ir atlikote išsamius tyrimus apie dabartinius Mašpio gyventojus?

A.: Atlikau, bet ne apie dabartinius.

K.: Bet kuriuo atveju įgytos žinios suteikė jums galimybę papasakoti kitiems apie tai, ko išmokote?

A.: Tiesa.

K.: Ar dėl to, kad jie to nežinojo?

A.: Ne visada.

K.: Ar tikslinga pasakoti apie tai, kas jau žinoma?

A.: Mums patinka kalbėtis apie save.

K.: Na ne, prašyčiau pasakyti, ar jūs pasakojote apie tai, ko jie nežinojo?

A.: Ne visada.

K.: Tačiau dažniausiai? Ar jūs galite atsakyti į klausimą?

A.: Jaunimas to nežinojo.

K.: Žinoma. Ir jei ne jūsų pasakojimai, tai jie niekada to ir nebūtų sužinoję?

A.: Ne.

K.: Supratau. Panele Peters, tai jūs teigiate, kad pasakojote apie kažką, ką jie jau ir taip žinojo?

A.: Ne.

K.: O giedotojų draugiją juk įsteigėte dėl to, kad jos nebuvo – o gal buvo kažkas panašaus?

A.: Buvo, bet ne tokia, ji dainavo ne tokias dainas kaip mes.

K.: Bet būgnus, totemus ir regalijas daryti žmones mokėte todėl, kad jie to nemokėjo?

A.: Ne.

K.: Norite pasakyti, kad jie jus mokė?

A.: Kai kurie iš jų mokė.

K.: Suprantu. Ar jūs buvote nuvykusi į Vakarus mokytis kursuose pagal vadinamąją „teepee" programą?

A.: Taip, pone.

K.: Paskui išvykote į Niujorko valstijos šiaurę, tiesa? Kiek laiko ten buvote?

A.: Devynis ar dešimt?

K.: Sakėte, kad apkeliavote tas vietoves kartu su grupe. Kiek laiko truko tos kelionės?

A.: Na, devynis ar dešimt mėnesių.

K.: Panele Peters, ar nesuklysčiau pasakęs, jog esate Indėnų judėjimo aktyvistė?

A.: Kokio pobūdžio judėjimo?

K.: Jūs nežinote apie Indėnų judėjimą?

A.: Yra tokia organizacija, vadinama Indėnų judėjimu.

K.: Jei galima taip suformuluoti klausimą, norėčiau paklausti, ar jūs esate šios grupės dalyvė?

A.: Dalyvė?

K.: Taip.

Ponas Tureenas: Neaišku, apie kokią grupę klausiama.

Teisėjas: Jūs protestuojate?

Ponas Tureenas: Taip, jūsų Kilnybe.

Teisėjas: Protestas priimtas. Prašome iš naujo suformuluoti klausimą.

K.: Ar tiesa, kad jūs aktyviai rūpinotės indėnų reikalais?

A.: Taip.

K.: Daugiausia Ramiojo vandenyno pakrantės indėnų?

A.: Aš ten buvau, tačiau...

K.: Rūpinotės ir šiaurinės Niujorko valstijos dalies indėnų reikalais?

A.: Kokio pobūdžio indėnų reikalais, kokiais konkrečiai?

K.: Argi nesakėte, kad keliavote kartu su irokėzų grupėmis?

A.: Keliavau kartu su dvasiniu karavanu.

K.: Mašpyje gyvenate apie metus?

A.: Taip.

K.: Kai išvykote mokytis į Vakarus, į Oklahomą, tikriausiai pasisakėte vietiniams žmonėms, studentams iš kur esate?

A.: Taip.

K.: Ir kokiai grupei priklausote?

A.: Taip.

K.: O jų žinios apie grupę, kuriai save priskyrėte, rėmėsi jūsų pasakojimu?

A.: Ten mokėsi ir daugiau žmonių iš mūsų krašto.

K.: Jūsų motina irgi ten mokėsi?

A. Taip. Eleonora Sturgis taip pat ten mokėsi.

K.: Kiek, jūsų žiniomis, Mašpio gyventojų mokėsi dvimečiame Beikono koledže?

A.: Manau, penki ar šeši.

K.: Jūs, jūsų motina ir kas dar?

A. Eleonora Sturgis.

K.: Ji jūsų giminaitė?

A.: Ne.

K.: Ar galite išvardinti kitus?

A.: Robertas Alanas Maximas, Gailas Marcellinas Andrasas, Errolas Hicksas ir aš.

K.: Tarp kitko, kol dar neišvažiavote mokytis – gal žinote, ar tai ne privati mokymo įstaiga?

A.: Privati?

K.: Ar žinojote kas ją valdo ir išlaiko – valstija, šalis, ar privatūs asmenys?

A.: Privatūs.

K.: Jūs tai žinote ar tik taip manote?

A.: Aš tiksliai nežinau kaip jos save vadina, Amerikos revoliucijos dukterys, ir dar keletas krikščioniškų organizacijų prie to prisideda.

K.: Pasvarstykime. Ar Amerikos revoliucijos dukterys yra organizacija, kurią jūs galėtumėte sieti su indėnais?

A.: Su mūsų istorija – galėčiau.

K.: Nesupratau?

A.: Norėjau pasakyti, kad ji galėtų sietis su mūsų, vampanougų, Mašpio vampanougų istorija.

K.: Ar Amerikos revoliucijos dukterų organizacija, anot jūsų istorijos supratimo, yra indėnų kilmės?

A.: Tai ne tiek mūsų istorija, tačiau mes dalyvavome revoliucijoje, šimtas keturiasdešimt devyni Mašpio gyventojai žuvo, kovodami dėl jūsų nepriklausomybės.

K.: Dėl ko kovodami?

A.: Dėl nepriklausomybės.

K.: Aš klausiu, ar Amerikos revoliucijos dukterų organizacijos kilmė indėniška, ar ji kitokiais būdais susijusi su indėnų kilmės žmonėmis?

A.: Jos priėmė mane kaip vieną iš jų.

K.: Prašau?

A.: Norėjau pasakyti, kad tos moterys, su kuriomis susitikau, priklausiusios Amerikos revoliucijos dukterų organizacijai, jautė man seseriškus jausmus dėl kare žuvusių Mašpio vampanougų.

K.: Gerai. Kai lankėte Keipkodo mokyklą...

Ekspertai

Ekspertų, profesionalių antropologų ir istorikų parodymų vaidmuo Mašpio procese buvo labai svarbus. Gynyba daugiausia rėmėsi vieno istoriko, o ieškovai – antropologų liudijimais. Tiesą sakant, procesą galima vertinti kaip istorijos ir antropologijos kovą.

Pagrindiniai ieškovų pusės liudininkai-ekspertai buvo žinomas etnoistorikas Jamesas Axtellis ir antropologas Jackas Campisis, kuris rašė apie oneidus, gyvenančius Niujorko valstijoje. Jiems padėjo Williamas Sturtevantas iš Smithsono instituto ir siuksų genties mokslininkė ir aktyvistė Vine Doloria. Profesionali genealogė Anna Borden Harding parengė dabartinių Mašpio gyventojų genealogijas remdamasi 1859 m. „Mašpio genties" surašymu. Gynyba kliovėsi sociologu Jeanu Guilleminu, parašiusiu monografiją apie mikmakų (Micmac) genties indėnus Bostone (Guillemin, 1975) bei istoriku Francisu Hutchinsu, kvalifikuotu politologu ir žinomų darbų apie Indiją autoriumi. F. Hutchinsas pastaruoju metu ėmėsi vietinių amerikiečių istorijos tyrimų.

Visi ekspertai davė ilgus parodymus, kurių čia išsamiai negaliu aptarti. Kaip ir buvo galima tikėtis, jų parodymai nebuvo tokie subtilūs ir kvalifikuoti kaip jų veikalai: advokatai stipriai spaudė mokslininkus, kad šie išsakytų tik aiškią ir vienareikšmę nuomonę. Šiuo atveju, kaip ir visuose užsitęsusiuose procesuose, didelę reikšmę turėjo parodymų seka. Axtellio parodymai, duoti proceso pradžioje, buvo beveik pamiršti tuo metu, kai Hutchinsas baigė liudyti gynybos pusėje.

Jų parodymų santraukas jau pateikiau: Axtellio – dalyje pavadintoje „Istorija II", o Hutchinso – dalyje „Istorija I". Abu

ekspertai iš esmės rėmėsi tų pačių istorinių dokumentų rinkiniais, kuriuos parengė abiejų pusių pasitelktos mokslininkų komandos. Gynyba, konsultuojama Hutchinso, daugiausia dėmesio skyrė istoriniams tyrimams ir rėmėsi „pilnais" Mašpio istorijos šaltiniais.

Ieškovai daugiau rėmėsi dabartinių Mašpio indėnų apklausa, antropologų ataskaitomis apie Amerikos čiabuvius, gyvenančius Mašpyje, bei jų palyginimais su kitomis kultūromis. Campisis atliko ribotus etnografinius „lauko tyrimus" Keipkode. Dėl profesionalų ir finansų trūkumo jis buvo priverstas apsiriboti trumpalaikiais tyrimo dalyvių stebėjimais ir apklausomis. (St. Clairas keliskart pašiepė šį lauko tyrimą, pavadindamas jį „dvidešimt keturios dienos ir naktys Mašpyje". Kartkartėmis būdavo prabylama, jog reikėtų jo lauko užrašus prijungti prie įrodymų visumos.) Campisis nereiškė pretenzijų į šio tyrimo moksliškumą, tačiau būdamas antropologas profesionalas ir remdamasis tuo, ką matė, girdėjo bei skaitė, jis manė galįs teigti, jog Mašpyje būta indėniškos gyvensenos elementų ir egzistavo, nors ir labai neryški, gentinė struktūra.

❧

Nepaisant atkaklių atsakovų prieštaravimų, iškeliamas esminis klausimas:

Campisis: Mano nuomone, jie yra gentis.

Teisėjas: Jūs, žinoma, galite turėti asmeninę nuomonę, bet tai ne viskas. Aš klausiu, ar jūsų kaip antropologo profesionalo manymu jie yra gentis?

Campisis: Taip.

Ką antropologui profesionalui reiškianti sąvoka „gentis"?

Campisis nurodo penkis genties kriterijus; tai indėnų grupė 1) kurios narystė priskirtinė – tai yra, žmogus jai priskiriamas iš karto, kai tik gimsta, 2) turinti giminystės saitų tinklą, 3) turinti aiškų rūšies suvokimą – skirianti „mes" ir „jie", 4) turinti teritoriją arba tėviškę ir 5) turinti politinius vadovus.

Campisis teigia, kad klausinėdamas Mašpio indėnus apie jų giminaičius pastebėjęs, kad „gimines sieja labai glaudūs ryšiai". Jis pamatęs, jog netgi „daugelis nebegyvenančių Mašpyje žmonių išsaugojo šiuos ryšius". Giminaičiai iš Falmuto, Marstonmilso, Jarmuto, Hjaniso, net iš Kalifornijos nuolat atvyksta dalyvauti Mašpyje rengiamuose powwow ir kituose bendruomeniniuose renginiuose.

Campisis teigia, kad Mašpio babtistų bažnyčia nepasisako nei už, nei prieš susitelkimą ir indėniškos savimonės stiprinimą. Dabartinę indėnų bendruomenę sudaro krikščionys ir „tradicionalistai". Nors pastarųjų aiškiai dauguma, tačiau dėl sinkretinių ryšių tarp šių tikėjimų bendrą vaizdą pamatyti sunku. Paprašytas paaiškinti sąvoką „sinkretinis", jis papasakojo apie seną oneidų genties indėną, pamaldų babtistą, kuris virš gydomojo šaltinio purtė moliūgą ir teisinosi: „Argi Jėzus negydė? Argi jis mums nesuteikė gydomųjų galių?"

Jis paaiškina, kad tokie renginiai, kaip powwow ar vasaros „sugrįžtuvių" šventė, rodo Mašpio indėnų grupės savitumą. Nors powwow rengiami ir kaip pramoga atvykėliams bei turistams, jie turi ir kitokį, ypatingą lygmenį. Tokie susibūrimai atlieka socialinę funkciją, sutelkia išsisklaidžiusią bendruomenę bei atlieka dvasines ir auklėjamąsias funkcijas (jų inscenizacijos ir ceremonijos glaudžiai susijusios su indėnų moralės normomis ir jų istorija, jos moko gerbti Žemę.) Kai kurios vienybės susirinkimo dalys yra šventos ir pašaliečiai juose negali dalyvauti. Lan-

kydamasis Mašpyje Campisis sužinojo esant vardo suteikimo, sėjos ir derliaus nuėmimo ceremonijas (kurios neoficialiai atliekamos šeimose). Jis teigia, jog kasmetinės silkių neršto šventės (kuriose jis asmeniškai nedalyvavo) yra svarbi tradicija. Šis renginys turi ekologinę, socialinę, ekonominę ir kalendorinę prasmę. Kryžminės apklausos metu paaiškėja, jog Masačūsetso valstijoje silkių neršto šventė kasmet švenčiama daugiau nei penkiasdešimtyje vietovių, ir ten žuvys gaudomos panašiais būdais kaip ir Mašpyje.

Campisis paaiškina darbo pasidalinimo tarp tradicionalistų (vado ir šamano) bei modernistų (bendrovės „Genties tarybos") principą. Jis pasakoja apie pripažintas gentis, nevartojančias indėnų kalbos. Jis skiria „akultūraciją" nuo „asimiliacijos". Pastaruoju metu identiteto savitumas yra prarastas, tačiau yra keletas asimiliacijos lygmenų. Kaip Amerikos indėnų elgsenos asimiliacijos pavyzdį galima nurodyti vakarietiško rengimosi būdo perėmimą: šioje srityje Mašpio indėnai perėmė daug vakariečių bruožų. „Yra ir kultūrinės asimiliacijos lygmuo – kai jūs atsisakote savų vertybių, požiūrių, kai visiškai perimate išorinės visuomenės nuostatų sistemą. Manau, kad Mašpyje nebuvo ženklesnės kultūrinės asimiliacijos."

Teisėjas: Nesuprantu, ką turite omeny sakydamas „ženklesnės". Ar tai reiškia, kad ji buvo nežymi?

Campisis: Manyčiau, kad kai kurių vertybių atžvilgiu asimiliacija įvyko. Tai pasakytina apie rinkos ekonomiką: Mašpio indėnai įsitraukė į rinkos ekonomiką. Jie eina į darbą, perka, parduoda, turi nuosavybę. Visa tai nėra tradicinės kultūros vertybės, su kuriomis paprastai siejame indėnus. Taigi tai – pakitusi vertybė.

Teisėjas: Kaip vertinate babtistų tikėjimo priėmimą?

Campisis: Jų tikėjimas kažkiek pasikeitė, jie priklauso religinei grupei. Tačiau problema ta, kad jie taip pat nuspalvino babtistų tikėjimą tam tikrais senosios vertybių sistemos elementais.

Teisėjas: Ką turite omenyje?

Campisis: Kad žmonės, būdami dori baptistai, tuo pačiu metu išpažįsta Mašpio indėnų ar bendras visiems indėnams pažiūras ir vertybes.

Teisėjas: Vis tiek nesuprantu. Kokios tai vertybės, kurias jūs vadinate būdingomis indėnams ir kurios vis dar brangios Mašpio indėnams, išpažįstantiems babtistų tikėjimą?

Campisis: Pavyzdžiui, pagarba žemei, kuriai indėnai mano tarnaują – tai reiškia, kad ne tik naudojiesi žeme, bet ir saugai ją, nešvaistai jos turtų, gyveni ne vien tik sau, esi įsipareigojęs žemei, kuria vaikštai.

Teisėjas: Nesupraskite manęs klaidingai – aš nesišaipau, o tik noriu išsiaiškinti. Ar įžvelgiate skirtumų tarp Mašpio babtistų, kurie vadovaujasi tokiomis nuostatomis ir, tarkim, Sieros Klubo babtistų, kurie išpažįsta panašias vertybes? Ar jų pažiūros skiriasi?

Campisis: Mano žinios apie Siera Klubą leidžia teigti, jog jie labai panašūs.

Teisėjas: Taigi tokios praktikos nėra unikalios?

Campisis: Sieros klubas jas galėjo perimti iš indėnų.

Teisėjas: Arba atvirkščiai.

Campisis: Tačiau indėnai čia gyveno, kai dar nebuvo Sieros Klubo...

Kaip ir iš kitų procese dalyvavusių ekspertų, iš Campisio reikalaujama aiškiai pasakyti, kuo gentis skiriasi nuo etninės grupės. Kuo ji skiriasi, pavyzdžiui, nuo emišų (Amisho) grupės, ir kas joms abiems bendra? Pirmiausia, gentis yra pirmykščių pro-

tėvių, kuriuos galima identifikuoti, palikuonys. Antra, gentis stipriai susijusi su žeme, jos nariai – čiabuviai.

(Šiuo atveju, kaip ir viso proceso metu, aiškiai pastebimas situacijos dvilypumas. Tam, kad galėtų pretenduoti į žemę, Mašpio indėnai turėjo būti gentimi, o tam, kad būtų gentis, jie privalėjo turėti žemės.)

Klausantis atsakymų į daugybę įvairių klausimų, skirtumas tarp „genties" ir „etninės grupės" darosi neaiškus. Ar žmonės, patys pasišovę būti Mašpio gyventojų vadovais, skiriasi nuo kitų etninių grupių lyderių? Ne.

Pone Campisi, ar antropologija yra socialinis mokslas? Kodėl pripažintas autoritetas Mortonas Friedas teigia, jog genties koncepcija tėra XVIII a. pabaigoje sukurtas mitas? O kaip vertinti skirstymą, pateiktą Elmano Service'o knygoje „Antropologijos profiliai": vietinė grupė, gentis, vadija, valstybė? Gal Mašpio indėnams labiau tinka „vietinės grupės" pavadinimas? Ar antropologijos šaltiniai neapibūdina jų kaip tokios grupės? Ar Elmano Service'o nuomonė svari tarp antropologų? Koks jūsų kompetencijos pobūdis? Ar kartais nekuriate šių apibrėžimų priklausomai nuo situacijos?

Gal indėnų apeigos, kurias aptarėte, kalbėdamas apie Mašpį, tėra tik atsitiktiniai gestai?

„Pone St. Claire, juk aš ir bandau jums išaiškinti, jog tai, kas jums yra gestas, man gali reikšti ritualą."

Iš liudininkų lūpų ištrūkusios antropologinės kategorijos tarsi guminiai kamuoliukai skrieja per teismo salę ir, atsimušusios į sienas, pataiko į visiškai netikėtą vietą. Pavyzdžiui, giminystė: netikėtai pastebėjau, jog advokatai savo kolegas oponentus vadina „broliais". Totemizmo kategoriją taip pat galima pritaikyti

netikėtu būdu: Teisėjo Skinnerio dėmesį patraukia oneidų klaninės struktūros aprašymas ir jis susidomi, kodėl jos nėra Mašpyje. Jis smalsiai klausinėja Campisį, kaip klanas susijęs su totemu. Vėliau prasideda specifinė diskusija apie toteminius simbolius bei emblemas irokėzų ir algonkinų (Algonquian) visuomenėse. Staiga kai kurie iš mūsų ant federalinio teismo salės sienos, virš teisėjo Skinnerio galvos pastebėjo didžiulį erelį.

Priešybių principu paremtai teisinei sistemai nepriimtini tokie atsakymai kaip „taip, bet...“ arba „priklauso nuo to, kaip į tai pažvelgsime...“ Prisiekę sakyti tiesą, ekspertai turėjo atsakyti – ar Mašpyje egzistuoja gentis, ar ne? Taip ar ne? Atsidūrę kryžminės apklausos ugnyje, priversti suvokti, kad jų mokslai neturi aiškių, visuotinai pripažintų tokių svarbių kategorijų kaip „gentis“, „kultūra“ ar „akultūrizacija“ apibrėžimų, ekspertai galėjo tik šypsotis, raukytis arba kartoti savo tiesas[89].

Antropologai, kalbėdami kaip moksliniai ekspertai, neįstengė paaiškinti teismui, kad jų mokslinė disciplina istoriškai ribota ir susijusi su politika. Jie nepripažino, kad daugelio lauko tyrėjų pasisakymai teismuose atgimstančių čiabuvių kultūrų naudai yra dalis postkolonijinio konteksto, kuris nulemia, kaip tyrinėtojas, priklausantis vienai visuomenei, gali reprezentuoti kitą

[89] Antropologų ekspertų kaip liudytojų požiūrį išsamiai apžvelgė Lawrencas Rosenas (1977), aptardamas priešingų pusių sistemos primetamus apribojimus, etnines dilemas, amžinas tokių terminų kaip „gentis“, „etninė grupė“, „tauta“ ir „vadas“ apibrėžimo problemas. Rosenas teigia, kad antropologų konsultacijų reikšmė tokio pobūdžio procesuose tikriausiai augs, bei pataria mokslininkams rengtis šiai pavojingai, bet būtinai arenai.

arba „kalbėti jos vardu“. (Buvo metas, kai antropologai nerūpestingai mestelėdavo – „mano žmonės“, dabar gi čiabuvių grupės gali kalbėti apie „savo antropologus“!) Stovint prieš teismą sunku paaiškinti, kad mokslininkai, kalbėdami apie čiabuviškų grupių spektrą, XIX a. rezervacijų indėnus ir grupes, teisiškai reorganizuotas XX a. ketvirtajame dešimtmetyje, sąvoką „gentis“ vartoja skirtingomis reikšmėmis, ir kad evoliucionistinių teorijų autoriui, rašiusiam XX a. šeštajame dešimtmetyje, sąvoka „gentis“ tikriausiai reiškė ką kita nei ekspertui, aštuntajame dešimtmetyje bandančiam įvertinti rytinės pakrantės indėnų bendruomenių siekių pagrįstumą.

Williamas Sturtevantas liudydamas analizavo vietinių amerikiečių genčių skirtumus. Užuot stengęsis pateikti aiškų šios institucijos apibrėžimą, jis aptarė bendrus bruožus, būdingus grupėms, vadintinoms gentimis, ir jų vietines istorijas. Jis teigė, kad būtų primityvu ir neteisinga bandyti sudaryti esminių „genties“ požymių sąrašą, pagal kurį būtų nustatomas konkrečių grupių „gentiškumas“[90]. Kryžminės apklausos metu priešinga pusė pasistengė, kad tokia lanksti eksperto pozicija atrodytų paini, o jo pasiūlyti kriterijai – konjunktūriški ir kintantys. Vine Deloria

[90] Žr. Sturtevanto straipsnį (1983), kuriame jis apmąsto proceso metu vykusius ginčus dėl „genties“ sąvokos. Jo manymu, reikalingas konkretus, lankstus „daugiabriaunis“ apibrėžimas, kurį būtų galima pritaikyti įvairiomis aplinkybėmis. Šiai nuomonei pritaria teisininkas L. R. Weatherheadas, kuris savo naudingame veikale apžvelgė teismines diskusijas, susijusias su gentinio statuso problemomis (1980). Weatherheadas „genties“ sąvoką vartoja etnoistorine prasme <...> ne kaip tipišką antropologinį apibrėžimą, o kaip terminą, susijusį su kiekvienos indėnų grupės atskira istorija. Todėl, kalbėdami apie teisinės ir etnoistorinės sąvokos „gentis“ reikšmės suderinimą, svarstome galimybę suformuluoti lankstų teisinį standartą, kuris aprėptų kiekvienos Amerikos indėnų grupės politinės, socialinės ir kultūrinės sąrangos ypatumus (p. 5).

taip pat liudijo apie įvairias vietinių amerikiečių institucijas. Spaudžiamas apibrėžti „genties“ sąvoką, jis atsakė: „Ją vartoju kalbėdama apie grupę žmonių, gyvenančių toje pačioje vietoje, kur kiekvienas žino, kas yra jo giminė – mano manymu, tokia pat prasme ją vartoja ir kiti indėnai. Manau, kad tai – mūsų pasaulėžiūros pagrindas.“

K.: Ar neturinčią politinės organizacijos grupę galima laikyti gentimi?

A.: Į tokius klausimus sunku rasti atsakymą, nes mums religija, politika ir visa kita nėra atskiri dalykai kaip jūsų angliškajame pasaulyje, kur religija yra viena, politika – jau kas kita, ir taip toliau. Tai, apie ką jūs kalbate, yra grupė žmonių, kurie žino, kur jie yra. Jie gali, reaguodami į išorės spaudimą, perimti politines, religines ar ekonomines struktūras tam, kad užmegztų ryšius su išorine visuomene. Negaliu atsakyti į šį klausimą, nes tektų skirstyti bendruomenę, kaip tai darote baltųjų pasaulyje, ir tarti, kad mes turime visas minėtas struktūras, o aš į visus šiuos dalykus žiūriu visai kitaip. (Gynybos protestas, kad atsakymas neaiškus, atmetamas.)

Antropologai aiškiai jautėsi daug tvirčiau, kai teismas perėjo prie polimorfinės kultūros sampratos nagrinėjimo – apie ją kalbėti jiems buvo gerokai lengviau nei apie politinę genties kategoriją. Teismui nepanorus iš karto griežtai apibrėžti sąvokos, nemaža, jei ne didžioji laiko dalis apklausose buvo skiriama aptarti indėnų „kultūros“ – plačiąja prasme – Mašpyje statuso klausimams. Šis kertinis antropologijos mokslo akmuo, patekęs į kryžminės apklausos ugnį, pasirodė esąs pažeidžiamas. Pasirodė, jog „kultūra“ neturi jokių esminių elementų – kalba, religi-

ja, teritorija, ekonomika ir kitos raktinės institucijos bei papročiai nėra jos *sine qua non*. Kultūra atrodė esanti atsitiktinis įvairių elementų mišinys. Kartais ši koncepcija buvo grynai skiriamoji: kultūrinė visuma privalėjo turėti nustatytas ribas; tam tereikėjo, kad grupė ir jos kaimynai pripažintų, jog tarp jų egzistuoja reikšmingas skirtumas – „mes-jie" skirtis. O jeigu vienais atvejais skirtumas pripažįstamas, o kitais – ne? O jeigu visi kultūrinio kratinio elementai susiję su išoriniais šaltiniais arba iš jų pasiskolinti?

Kartais atrodė, jog ekspertai nori pasakyti, kad kultūroje visada vyksta akultūracijos procesai. Tačiau tada kyla klausimas: koks yra tas istoriškų priemaišų procentas, kurį viršijus jau nebegalima kalbėti apie organišką vienetą? Ar kiekybė čia tinkamas vertinimo kriterijus? Ar yra patikimas kokybinis metodas, įgalinantis nustatyti kultūrinį identitetą? Ar norint tai padaryti būtini dažni kontaktai su tiriamaisiais? Manoma, kad koherentiška antropologinė gyvensenos reprezentacija turi būti pagrįsta lauko tyrimų rezultatais. Tačiau ar profesionalų ataskaita būtų buvusi daug geresnė už Campisio „dvidešimt keturias dienas ir naktis", jei lauko tyrimai Mašpyje būtų trukę metus? Be abejo. Bet, kita vertus, ar metų pakaktų įgyti visų krašto grupių, tiek indėnų, tiek ir baltųjų, pasitikėjimą?

Nors Campisis su gyvenimu Mašpyje susipažino paviršutiniškai, visgi jo žinios buvo išsamesnės nei gynybai atstovavusios antropologijos ekspertės. Jean Guillemin, pagal išsilavinimą sociologė, iš viso neatliko Mašpyje jokių patikimų lauko tyrimų. Ji beveik neturėjo pasirinkimo: tik keletas indėnų sutiko su ja kalbėtis. Todėl jos liudijimai buvo pagrįsti daugiausia prieš procesą atlikta penkiasdešimties atsitiktinai parinktų Mašpio gyventojų apklausa, į kurios klausimus jie atsakė prisiekę teismui

sakyti tiesą. Remdamasi šios apklausos rezultatais ir rašytiniais šaltiniais, Guillemin tvirtai teigė, jog Mašpio indėnai niekada neturėję savitos kultūros ir nebuvę gentis. Mašpio indėnai labai skyrėsi nuo mikmakų, kuriuos ji pati tyrė ir aprašė. Mikmakų senųjų giminystės saitų, politinių institucijų tęstinumas nebuvo nutrūkęs, jie išsaugojo gimtąją kalbą, turėjo žemių Kanados pajūrio provincijose, į kurias reguliariai sugrįždavo. Kryžminės apklausos metu Guillemin naudotas „antropologijos su priesaika" tyrimo metodas buvo įtikinamai sukritikuotas oponentų, kurie taip pat parodė, kad jos pateiktas „genties" apibrėžimas nesubalansuotas ir pagrįstas daugiausia formalių valdžios institucijų ir suvereniteto elementais, kurių kaip tik labiausiai ir trūksta Mašpyje.

Guillemin teigė, kad klausimai ir atsakymai, pateikti per ikiteisminę apklausą, yra vertingi sociologijos mokslo duomenys. Tai sukėlė ekspertų debatus apie socialinio mokslo metodologiją, įskaitant duomenų atrankos technologiją, tyrinėtojo šališkumą, apklausos telefonu vertę ir panašiai. Guillemin parengė statistines lenteles, kurios rėmėsi atsitiktinių Mašpio respondentų parodymais, duotais prisiekus. Jos rodė, jog Mašpio indėnai silpnai susipažinę su indėnų mitais ir legendomis. Ieškovai protestavo prieš tokį klaidinantį pseudomokslą. Teisėjas Skinneris galiausiai leido parodyti lenteles prisiekusiesiems, pasitarimo metu paaiškindamas advokatams, jog jam asmeniškai jos atrodančios neįtikinamai, tačiau jis nematąs jokių įtikinamų priežasčių, dėl kurių reikėtų atmesti šias subjektyvias išvadas, jei prisiekusiesiems buvo pateikta tokia pat selektyvi ir subjektyvi Campisio nuomonė. Teismo salėje grūmėsi du požiūriai į visuomenės tyrimus – interpretacinis ir kiekybinis – ir nė vienas iš jų nepasiekė pergalės.

Guillemin kaip antropologės ekspertės patikimumą smarkiai sumenkino jos nesugebėjimas bendrauti su Mašpio indėnais; tačiau sunkumai ir pasipriešinimas, su kuriuo ji susidūrė, taip pat sukėlė bendro pobūdžio abejonių. Ar politinio susipriešinimo sąlygomis įmanoma parengti apgalvotą ir neutralią ataskaitą apie kultūrą? Ar apskritai tokioje situacijoje ekspertas gali išlikti nešališkas? Campisis turėjo aiškią „poziciją" Mašpio konflikto klausimu ir palaikė vieną iš tenykščių gyventojų pusių. Priešingai nei istorikas, antropologas, atlikdamas lauko tyrimus, negali – netgi teoriškai – surinkti visų esamų duomenų. Bendruomenė, ieškanti savo vietos potencialiose ateityse, nėra išbaigtas archyvas. Be to, antropologas, priešingai nei ekspertas psichiatras, negali teigti, jog buvo tiesiogiai susidūręs su savo tyrimų objektu – „kultūra".

Williamas Sturtevantas

Williamas Sturtevantas yra Šiaurės Amerikos indėnų etnologijos centro Smitsoniane direktorius, daugiatomio enciklopedinio veikalo, skirto Šiaurės Amerikos indėnų problematikai, redaktorius. Jis puikiai išmano šią sritį. Ilgiausią lauko tyrimą Sturtevantas yra atlikęs Floridoje, tirdamas seminolų (Seminoles) gentį. Jis neatliko tyrimų Mašpyje, tačiau jau nuo 1936 m. žinojo, kad ten gyvena indėnai, nes jo tėvai turėjo vasarnamį kaimyniniame Vudshole. Liudydamas jis išaiškina pagrindines sąvokas ir kaip ekspertas pateikia rytinių indėnų grupių palyginimus.

Sturtevantas skiria etninę bendriją nuo genties. Negana to, kad etninių bendrijų nariai nėra indėnai, jos yra atviresnės – teigia jis. Airis, atvykęs į Pietų Bostoną iš Čikagos, bus priimtas

kaip bendrijos narys. To negalima pasakyti apie vietinius amerikiečius – pavyzdžiui, indėnas atvykęs iš Geihedo netaps Mašpio bendrijos nariu.

Sturtevantas skiria akultūraciją ir asimiliaciją. Pirmoji reiškia kultūrinių bruožų perėmimą, papročių skolinimąsi; tai mastų klausimas. Antroji susijusi su ryšiais tarp visuomenių, vienos visuomenės inkorporacija į kitą. Įvykus visiškai bendruomenės asimiliacijai, ji nustoja egzistavusi. Jis sako, kad akultūrizacija vyko visose indėnų gentyse.

Mašpio powwow yra vienas iš akultūrizacijos pavyzdžių. Žodis ir paprotys yra seni, tačiau ritualai, vaidinimai, šokiai ir t. t. yra paveikti baltųjų ir kitų indėnų institucijų.

Sturtevantas teigia, kad svarstant genties statuso pripažinimo klausimą akultūrizacija nėra labai svarbus dalykas, nes yra teisiškai pripažintų indėnų genčių, kurios akultūrizuotos tiek pat kiek ir Mašpio indėnai.

Ilgam išvykti, išsaugant saitus su gimtine, o vėliau grįžti į bendruomenės centrą yra būdinga daugeliui indėnų genčių.

Sturtevantas pateikia „atsirandančios genties" pavyzdį: seminolai (Seminoles) atsiskyrė nuo krikų (Creeks), persikėlė į ispanų Floridą ir tapo nauja gentimi. Ne visos gentys yra pirminės kilmės, kartais jos susidaro kintant istorinėms sąlygoms. Atrodo, jog taip atsitiko ir su Mašpio Pietų jūros indėnais.

Kryžminės apklausos metu Sturtevanto pateiktas Mašpio indėnų ir seminolų palyginimas susilaukė kritikos.

K.: Seminolai tris kartus kariavo prieš kolonistus ir Jungtines Valstijas, o Mašpis – nė karto. Ar jums neatrodo, jog šios dvi grupės nesulyginamos? A.: Yra ir panašumų, ir daug skirtumų.

Sturtevantui primenamas jo straipsnis, parašytas 1968 m., kuriame jis aptarė rytinės JAV dalies indėnų bendruomenių, tarp

jų ir Mašpio, problemas. Jo klausiama, jei jis manąs, jog jie yra gentis, tai kodėl jų taip nevadino? Kodėl minėtame straipsnyje jis visur vartojo žodį „bendruomenė", o ne „gentis"? Kuo jos skiriasi? Ar jo nuomonė pasikeitė dėl šios bylos? Diskutuojama dėl kai kurių teksto fragmentų.

Minėtame straipsnyje Sturtevantas tvirtino, jog „indėniško identiteto definicijos ribotumas" sukėlė daug kančių. Ar jis galįs pateikti pavyzdžių? Taip: tau sako, kad nesi indėnas, nes nepriklausai valstybės pripažintai genčiai. Arba tau pareiškia, jog nesi indėnas, nes turi juodaodžių protėvių. Arba esi priverstas girdėti, kad indėniškumą lemia „pakankamai didelis gryno kraujo kiekis".

Atsakydamas į klausimą, koks procentas indėnų turėtų būti tarp protėvių, kad žmogus būtų laikomas „genties" nariu, Sturtevantas pastebi, jog sunku aptikti tikslių genealoginių duomenų iki XIX a. vidurio. Vienų genčių kraujyje „priemaišų" mažiau, kitų – daugiau. Todėl kraujo grynumas nėra svarbiausias kriterijus, pagal kurį galima nustatyti identitetą. Daug svarbesni kiti kriterijai – vietinių indėnų šaknys, ribota (bet ne visiškai uždara) socialinė grupė, šios grupės pripažinimas tarp savų ir svetimų bei politinės organizacijos autonomija.

Teisėjas Skinneris bando įsivaizduoti per septynias kartas besitęsiančią genealoginę liniją, kurios pradžioje tebuvo vienas vietinis indėnas tarp šimtų kitų tos kartos atstovų. Jei dabar būtų apie tris tūkstančius šio indėno palikuonių, gyvenančių bendruomenėje, kurie žinotų esą kilę iš jo ir atitiktų visus kitus Sturtevanto minėtus kriterijus – ar tokia bendruomenė galėtų vadintis gentimi? Ekspertas susimąsto. „Taip, – nusišypso jis. – Tai būtų be galo įdomi gentis".

K. (St. Clairas): Iš kur atkeliavo Pietų jūros indėnai?

A.: Persikėlė per Beringo sąsiaurį.

K.: Persikėlė per Beringo sąsiaurį. Tai galėjo įvykti apie...

A.: Dvidešimt penkis tūkstančius metų prieš Kristų.

K.: Daktare, jūs manote, kad tai vertingas atsakymas?

A.: Taip.

K.: Kaip jūs manote, ar Mašpio indėnai buvo gentis pirmųjų kontaktų metu?

A.: Manau, kad to neįmanoma sužinoti.

K.: Taigi jūs nežinote, ar jie buvo gentis kontakto metu?

A.: Nežinau.

Užrašai iš teismo salės

Atmink, kad tai, kas čia vyksta nėra normalu. Atkreipk dėmesį, kokios abstrakčios taisyklės ir ritualai. Mašpio gyvenimas teismo salėje pasirodo per vaizdą keistai iškreipiančią ir padidinančią prizmę.

Mašpio indėnai, duodantys parodymus: nervingi, įsitempę, uždari, nekantrūs. Sėdintys salėje: kartu atvykę ištikimi šalininkai, turčiai griežtais kostiumais, madingomis šukuosenomis, jauni indėnai, pasidabinę papuošalais, užsirišę plaukų raiščius. Mašpio indėnai išsibarstę ant suolelių teismo salėje, linkčiojantys vienas kitam arba šaltai žvelgiantys pro šalį, besisvaidantys savais juokais. Į šiuos dalykus nebuvo žiūrima kaip į įrodymus.

Earlas Millsas ištraukiąs karolius iš po apykaklės, tačiau daręs tai pernelyg jau demonstratyviai. Šis veiksmas išreiškia nemalonią proceso esmę: įrodinėti, demonstruoti ir teatralizuotai parodyti kažką subtilaus, intymaus.

Gruodžio pabaigoje vien tik Mašpio miestas buvo išleidęs 350,000 dolerių – teismo išlaidoms padengti.

Indėniškumas. Teismas ir toliau laikosi įsikibęs savo gelbstinčios abstrakcijos – „genties“: indėnų institucijos, kuri niekada neegzistavo, bent jau tokiu pavidalu, kaip įrodinėja gynyba. „Gentis“ priskirta indėnams kaip būdas juos atskirti, suteikianti jiems identitetą ir politinę struktūrą – dalykus, su kuriais galima kažką daryti.

Teismo salėje: ši gentis tai matoma, tai nematoma, galima tik spėlioti, ar ji yra Mašpyje.

Teatras teismo salėje. Teisininkų veiksmai kupini teatriškumo: jie demonstruoja apsimestinį nepasitikėjimą, apsimeta supykę, nuo aukštų frazių staiga pereina prie kasdieniškų dalykų aptarimo. „Slapti“ pasitarimai prie pertvaros. Aktorių grimas rėžia akį, jų gestai pernelyg primityvūs. St. Clairas įkyriai kartoja tuos pačius dalykus, tačiau savo vaidyba jis siekia ne tik padaryti įspūdį žiūrovams. Jis vaidina prisiekusiesiems, kurie po kokio mėnesio stengsis prisiminti esminius dalykus iš pateiktų faktų krūvos.

Prieš posėdį teisėjas Skinneris, vienmarškinis, dėlioja knygas ir popierius ant stalo. Be viršutinių drabužių jis atrodo menkutis. Paskui išeina, kad suvaidintų „įėjimą“ su teisėjo toga.

Dramos personažai darosi ryškesni. Teisėjas: geranoriškas, irzlus, išsiblaškęs, smalsus. Teisininkų komandose išryškėja skirtingų personažų charakteriai. Pradeda matytis paslaptingosios

žiuri narių bruožai. Procesui įpusėjus jie atsipalaidavo, šnekučiuodavosi per advokatų pasitarimus, baksnodavo vienas kitą alkūne kai atrodydavo, jog Skinneris akimirkai prisnūdo. Lifte jie juokauja apie siaučiantį gripą.

Teisininkai ir liudininkai spėlioja, kam simpatizuoja prisiekusieji, tačiau nėra aiškių požymių, kad jie linktų į vieną ar kitą pusę. Artėjant proceso pabaigai, šie stebėtinai pasyvūs aktoriai susilaukia vis daugiau dėmesio.

Būta ir kitų privilegijuotų klausytojų. Vieni dalykai skirti prisiekusiesiems, kiti – protokolams.

Prisiekusieji stebi, kaip žodiniai parodymai tampa tekstu. Žiuri nariams neleidžiama užsirašinėti, tačiau teismo stenografai, rašantys teismo protokolą, nepraleidžia nė vieno žodžio. Šis dokumentas bus naudojamas prisiekusiųjų atminčiai atgaivinti ir vėliau taps apeliacijų bei teismo sprendimo pagrindu. Teismas tuo pat metu yra ir teatras, ir rašomoji mašinėlė, spausdinanti amžinąjį dokumentą.

Atkreipk dėmesį į šiuos mažus, bet virtuoziškai atliktus stenografistų (išmokytų girdėti ne atskirus žodžius, o artikuliuotų garsų sekas) vaidmenis – jų tylius pasirodymus ir pasišalinimus.

Žodinis („gentinis“?) būdas išspręsti ginčą – susitarimas. Visi suinteresuotieji kalba, klausosi, ginčijasi tol, kol pasiekiamas visiems priimtinas sprendimas. Visų dalyvaujančiųjų požiūris į „faktus“ keičiasi; vieni perkalba kitus, tariasi, apgaudinėja, išsi-

galvoja, derasi. Jei susitarimas esminiais klausimais nepasiekiamas, grupė suskyla.

Šis procesas vyksta žodinės tradicijos anklave milžiniškoje teisinėje rašymo mašinoje: prisiekusiųjų kambaryje.

Prisiekusiųjų konsensusas reikalingas, norint pasirinkti „vieną iš dviejų": kaltas ar nekaltas, gentis ar negentis, sveiko proto ar pamišęs. Prisiekusieji neteikia konkrečių sprendimų. Jie nusprendžia, kad viena pusė laimėjo, o kita – pralaimėjo. Dviejų priešingų pusių sistema sukurta ne tam, kad priimtų visus patenkinantį sprendimą, ar tokį, kurį būtų galima po metų, jei pasikeistų situacija, svarstyti iš naujo. Ji nusprendžia, kas laimėjo, o kas – pralaimėjo, nustatydama amžiną bylos tiesą

Šia prasme teisė labiau atspindi raštijos ar istorinių archyvų logiką nei kolektyvinės atminties pokyčius. Kad būtų efektyvus, proceso rezultatas turi tapti toks pat galutinis kaip ir ir tekstas.

Bet argi ši dviejų priešingų pusių sistema, siekianti užrašyti faktus ir priimti ilgaamžes nutartis, savo teatralizuotuose ginčų nagrinėjimuose nesiremia aplinkine kultūra kaip tarpininku? Galų gale, juk iš dviejų abstrakčiai priešingų požiūrių vienas teisingas pasirenkamas remiantis sveika „lygių tarp lygių prisiekusiųjų" nuovoka. O ką daryti, jei būtent ši bendra kultūra su jos savaimingomis prielaidomis ir yra spręstina proceso problema?

Indėnų gyvenimas Mašpyje – kažkas, kas daugiausia buvo „žodinių" ryšių, formuotų ir performuotų, atsimintų naujomis sąlygomis visuma – turėjo būti pavaizduotas permanentine forma, „teksto" pavidalu. Indėnai iš liudytojų tribūnos turėjo įtikinti Bostono žiuri, sudarytą iš baltųjų, esą kitokie: nesikalbėdami su jais ir negalėdami – kaip būna praktikoje – kasdien

įrodinėti, kas yra kas, nes negyveno šalia jų. Ieškovai turėjo pristatyti save per stenografuojamus pokalbius su teisininkais, per protokoluojamus pareiškimus apie įvykius, kuriuos jie matė arba kuriuose jie dalyvavo, o prisiekusieji neturėjo teisės prieiti, paklausti ar pareikšti savo nuomonę.

Literatūrinė miniatiūra: Teisėjas Skinneris prašo Vicky Costa kalbant įsivaizduoti, kad ji „stovi viename lauko gale, o tie žmonės – kitame".

Richardsonas Jonas

Richardsonas Jonas yra Mašpio indėnas. Jis čia užaugo ir gyvena, turi mieste nekilnojamo turto. Jam penkiasdešimt, galingo kūno sudėjimo, orus, labai savimi pasitikintis, užsispyręs. Jono išvaizda bene „indėniškiausia" iš visų liudininkų, stovėjusių prieš teismą. Jį liudyti pakvietė gynyba.

Jono žmona portugalų kilmės. Jie turi keturis vaikus. Jis tikįs, kad dauguma jo protėvių iš tėvo pusės buvo indėnai. Motinos kilmės (ji atvyko iš Šiaurės Karolinos) jis nežinąs. Jis negalįs tiksliai nurodyti, kiek turi indėniško kraujo.

Jonas sakosi lankęs Mašpio pradžios mokyklą, o vidurinę baigęs Falmute. Jis Russello Peterso ir Earlo Millso bendraamžis; jaunystėje jis buvęs aktyvus babtistas, bet dabar į bažnyčią nebevaikštąs.

1952–1954 m. jis tarnavo 82-ojoje oro desanto divizijoje bei vadovavo vietiniam Amerikos Legiono organizacijos skyriui. Jis

dirba montuotoju Niu Bedfordo įmonėje. Daugiau nei dešimt metų jis yra Mašpio žemėtvarkos komisijos narys.

Jis atsimena penktojo dešimtmečio pradžios powwow. Jie vykdavo privačiose valdose. Juose visada dalyvaudavo būgnininkai, būdavo dainuojama (nė viena iš dainų nebuvo grynai mašpietiška). Būdavo pastatomas inscenizuotas indėnų kaimas, pardavinėjami visokie niekučiai. Jis rūpinosi, kad Amerikos Legionas powwow dalyviams maistą teiktų lengvatinėmis sąlygomis.

Jis nežinąs kažkokių ypatingų indėniškų ceremonijų, kurios būtų atliekamos per vestuves, lytinės brandos sukakimo šventėse, vaikui gimus ar žmogui susirgus, tačiau, kiek jis atsimena, powwow metu „būdavo atliekami veiksmai, kurie atrodydavo kaip tam tikros religinės apeigos".

Jonas nėra bendrovės „Genties taryba" narys. Sakosi niekada nebuvęs kviečiamas į genties susirinkimus, kol nebuvo suformuotas įteisintas organas. Nors Earlas Millsas jam draugas, jis nieko nežinąs apie jo, kaip genties vado veiklą, taip pat nežinąs, kada ir kokiu būdu šioms pareigoms Millsą pasirinko jo pirmtakas Elsworthas Oakley. Jono manymu, Millso ir burtininko Russello Peterso pareigos yra „apeiginės".

Jis teigia niekada negirdėjęs žodžio „gentis" vartojant taip dažnai, kaip pastaraisiais metais.

Jo klausiama, ką jis veikia miesto žemėtvarkos komisijoje. Jonas atkakliai tvirtina, kad nors ir apstatė dalį savo žemės, jis „nesąs statybininkas". Šiuo metu jam priklausą keletas sklypų, „galbūt šešetas". (Kryžminės apklausos metu išaiškinta, kad jis yra daugiau nei dvidešimt vieno sklypo bendrasavininkis.) Jis karštai teigia, kad jo finansiniai interesai niekaip neveikė jo požiūrio į „Genties tarybos" ieškinį teismui.

Jonas teigia, kad vadindamas save vampanougų indėnu, jis

apeliuoja į indėnų kilmę, o ne į gentinę priklausomybę. Jis nežinąs, kas yra gentis. Primygtinai prašomas, jis surizikuoja pateikti tokį apibrėžimą: „Manyčiau, kad gentis yra ten, kur yra vadas, valdantis savo pavaldinius."

Kryžminės apklausos metu liudininkui nurodoma, jog tai, ką jis sako dabar, prieštarauja jo parodymams, duotiems prieš prasidedant procesui. Kaip svarbiausią genties elementą anuomet jis pirmiausia įvardijęs indėnišką kilmę, o babtistų tikėjimą pavadinęs „tradicine Mašpio vampanougų religija".

Jonas pripažįsta, jog Amerikos legiono skyrius, aptarnaujantis ne vien tik Mašpio miestą, yra vienintelė bendruomenės organizacija, kurios veikloje jis dalyvavo. Jis didžiuojąsis indėniškuoju paveldu ir rūpinasi vampanougų ateitimi. Jis niekada nedalyvavęs indėnų švietimo projektuose, „Aklojo Joe Amoso dienos" bei kituose „Genties tarybos" organizuotuose renginiuose, neprisidėjęs prie Susirinkimų namų atstatymo, muziejaus kūrimo. Jo niekas neprašęs padėti, o ir pats jis nesisiūlęs.

Ar jūsų vaikai indėnai? Negaliu pasakyti. Ar jie dalyvauja powwow? Taip. Ar viena iš jūsų dukterų nešioja regalijas? Taip.

Ar jūs laikotės nuošalyje nuo indėnų bendruomenės? (Karštai) Ne.

Jau įvyko daugiau nei dvidešimt powwow. Ar žinote, kas juos organizavo? Nežinau.

Genties susirinkime, vykusiame 1975 m., buvo nutarta penkiasdešimt penkis akrus žemės perduoti Mašpio „genčiai" „gentiniam naudojimui". Ar pritarėte šiam nutarimui? Taip. Ar tada jums atrodė, kad sąvoka „gentis" tinkama vartoti? Kodėl neprotestavote prieš jos vartojimą? Jonas sako, tiesiog nemąstęs apie tai.

K. (Shubow): Ar jūs visą amžių gyvenote Mašpyje?

A.: Taip.

K.: Ar jums patinka būti bendruomenės nariu?

A.: Taip.

K.: Ar todėl, kad norite būti Mašpio vampanougų indėnų bendruomenės, kuriai priklausė jūsų protėviai, narys?

A.: Ne todėl – ne visai dėl tų priežasčių, kaip jūs suformulavote klausdamas. Gyventi čia noriu todėl, kad čia mano šaknys, čia gyveno mano protėviai. Čia turiu žemę ir panašiai, tai kas priklausė mano protėviams praėjusiame amžiuje.

Protokolas

Svarbiausi gynybai buvo jai atstovaujančio istoriko Franciso Hutchinso, liudijusio ištisas penkias dienas, parodymai. Jis pateikė ilgą, smulkmenišką istorinę ataskaitą, kurioje apibendrino gynybos argumentus. Liudydamas Hutchinsas kalbėjo lėtai ir išsamiai. Jis aptarė kiekvieną dokumentą iš eilės: aktai, peticijos, teisiniai dokumentai, misionierių korespondencija, miesto archyvo dokumentai, valstijos dokumentai. Jis dar kartą teismui papasakojo apie marą, piligrimų atsikraustymą, Richardo Bourne'o išlikusiųjų Pietų jūros indėnų plantaciją. Paaiškino Anglijos nuosavybės teisę, išnagrinėjo pirmuosius Bourne'o aktus, smulkiai papasakojo, kaip Mašpio indėnai virto krikščionybės patriotais. Hutchinsas dokumentavo ilgą jų kovą prieš antrarūšių žmonių statusą, pasiekusią kulminaciją 1869 m., kai bendruomenė gavo miestelio statusą.

Hutchinso pasakojimas buvo išsamus, dažnai nuobodus. Jis vengė dramatiškų gestų. Dažnai atrodydavo, kad jis tik skaito istorinius dokumentus. Priešingai nei Jamesas Axtellis, kuris ret-

karčiais ironiškai žiūrėdavo į savo ekspertizės rezultatus ir atvirai kėlė mokslo šališkumo klausimą, Hutchinsas rėmėsi tik faktais. Po daugybės prieštaringų, žodine tradicija paremtų liudijimų, jo pasakojimas atrodė pagrįstas tvirtu pagrindu – dokumentais. Viskas rėmėsi konkrečiais rašytiniais įrodymais.

Lengvai buvo galima pamiršti, kad šis istorinis pasakojimas buvo ne ėjimas tvirtu pagrindu, o šokinėjimas nuo vieno akmens ant kito. Istorinių dokumentų apie gyvenimą Mašpyje nedaug, dažniausiai jie labai skirtingų laikotarpių, neobjektyvūs, sudaryti siekiant skirtingų tikslų. Akmenys, ant kurių šokinėjo Hutchinsas, buvo slidūs. Norint išlaikyti lygsvarą, ant kiekvieno iš jų reikėjo balansuoti vis kitaip. Pavyzdžiui, „faktinis" misionierių dokumentas, pasakojantis kaip indėnai prarado savo praeities didybę, pirmiausia galbūt atspindi misionieriaus nepasitenkinimą pokyčiais tuometinėje bendruomenėje, kurių jis nebepajėgė kontroliuoti. Žemėvaldos aktai tikriausiai daugiau atspindi baltųjų nei indėnų nuosavybės supratimą.

Hutchinso parodymuose – ir jais paremtoje jo knygoje (1979) – nėra vietos giliam dviprasmiškumui. Jo diskurse faktai tiesiog pasakoja istoriją ir kalba patys. Istorikas neatsižvelgia ir į tai, jog archyvai reikšmingai tyli apie didžiosios dalies Mašpio gyventojų, niekada nieko nerašiusių, gyvenimą.

(Dar kartą primenu, kad prezentacija, kurią dabar skaitote, labai skiriasi nuo to, kas vyko teismo salėje. Tai ne aprašymas. Kitaip nei dvi „istorijos", pateiktos anksčiau ir sekusios viena po kitos, gynybos pateiktas pasakojimas apie Mašpio praeitį iš karto nesusilaukė išsamaus priešingos pusės atsakymo. Priešinga pusė negalėjo adekvačiai atsakyti į ilgą, svarią ir koherentiš-

ką Hutchinso istorijos paskaitą, nes ji buvo perskaityta užsitęsusio proceso pabaigoje.)

Hutchinsas tęsia toliau. Trečiojo dešimtmečio vampanougų atgimimas atsispindi laikraščių skiltyse ir publikuotuose atsiminimuose. Ebenas Queppishas dovanoja siuksų karo kepurę; aprašomi indėnų rodeo; Nelsonas Simonsas, lankęs Karlailio indėnų mokyklą, moko Mašpio gyventojus pinti krepšius, melagingai skelbiasi esąs vado Pequoto, kariavusio su baltaisiais, palikuonis. Sukuriama vampanougų tauta, turinti vado ir šamano institucijas.

Hutchinso klausiama, ar Mašpio gentis galėjusi po 1869 m. naudotis valdžia mieste savo tikslams įgyvendinti:

Ar nagrinėjote miesto valdymo struktūrą trečiajame ir ketvirtajame dešimtmečiuose? Taip. Ir ten nebuvo pareigūno, vadinamo vadu? Ne, nebuvo.

Sprendimas

Kai Hutchinsas baigė liudyti, gynyba pareiškė pasakiusi viską. Po to du pagrindiniai advokatai, St. Clairas ir Shubowas, pasakė baigiamąsias kalbas. Abu apžvelgdami teisme pateiktus įrodymus, pateikė juos įtikinančio pasakojimo pavidalu. Abiejuose pasakojimuose mašpiečių gyvenimas slenkant amžiams buvo pavaizduotas kaip heroiška kova, atnešusi šlovingą pergalę. Shubowas papasakojo apie „išlikimo ir tęstinumo epopėją“. St. Clairas šlovino „lėtą, tačiau stabilią pažangą“ link „visateisės narystės“ Amerikos visuomenėje.

Tada teisėjas Skinneris davė nurodymus. Jis apžvelgė proce-

so eigą, trumpai paminėdamas kiekvieną liudininką. Priminė prisiekusiesiems, jog pareiga įrodyti savo tiesą gulasi ant ieškovų pečių; jie turi įrodyti, remdamiesi įrodymų (kurie, kitaip nei kriminalinėse bylose, nebūtinai turi būti visiškai neabejotini) persvara, kad Mašpyje egzistuoja gentis. Prisiekusieji, priimdami sprendimą, gali remtis išvadomis ir šalutiniais įrodymais. Jie neturėtų pernelyg kliautis ekspertų autoritetu, tačiau privalo, remdamiesi sveika nuovoka, pasverti liudijimų patikimumą, įvertinti, kiek jų išvados atitinka pateiktus įrodymus – stebėdami jų kalbėseną ir netgi „gestų kalbą".

Prisiekusiųjų buvo paprašyta nuspręsti, ar Mašpio žemės savininkai, šešiais nurodytais laikotarpiais, susijusiais su žemės ieškiniu, buvo indėnų gentis: 1) nuo 1790 m. liepos 22 d. iki pirmojo Neįstatyminio federalinio akto paskelbimo dienos; 2) nuo 1834 m. kovo 31 d. iki tos dienos, kai Mašpiui suteiktas apygardos statusas; 3) nuo 1842 m. kovo 3 d. iki to laiko, kai žemė išdalyta atskiriems savininkams; 4) nuo 1869 birželio 23 d. iki to laiko, kai pašalinti visi disponavimo žeme suvaržymai; 5) nuo 1870 m. gegužės 28 d. iki tos dienos, kai buvo įregistruotas Mašpio miestas ir 6) nuo 1976 m. rugpjūčio 26 d. iki šio proceso pradžios.

Skinneris pranešė prisiekusiesiems, jog be to jie privalo atsakyti į dar vieną, septintąjį klausimą: ar Mašpio genties egzistavimas *nebuvo nutrūkęs* kuriuo nors iš minėtųjų laikotarpių? Jei buvo, ieškovai pralaimės. Be to, teisėjas prisiekusiesiems nurodė, kad išaiškėjus, jog Mašpio genties statuso kuriuo nors laikotarpiu buvo sąmoningai atsisakyta, atstatyti jo nebeįmanoma. Jei jis prarandamas, tai prarandamas amžiams.

Teisėjas pateikia teisinį sąvokos „gentis" apibrėžimą, kuriuo naudosis prisiekusieji ir kuris sukėlė tiek daug emocijų. Skinne-

ris pasirinko palyginus laisvą, ieškovų pasiūlytą formuluotę, paimtą iš bylos „Mantoja prieš Jungtines Valstijas 1901 m.“: *„Tos pačios arba giminingos padermės indėnų organizacija, susivienijusi į vieną bendruomenę, turinti vieną vadovą ar vadovybę, gyvenanti konkrečioje, nors kartais sunkiai apibrėžiamoje teritorijoje.“* Tam, kad laimėtų ieškovai, Mašpyje turėjo būti išlikęs pagrindinių dalykų – rasės, teritorijos, bendruomenės ir valdžios institucijų – tęstinumas.

Skinneris priminė parodymus, susijusius su svarbiausiais apibrėžimo elementais.

Rasė. Egzogamija ir pašaliečių įsiliejimas į gentį yra normalus ir neišvengiamas reiškinys. Svarbiausias klausimas: ar atvykėliai buvo asimiliuoti? Jei prisiekusieji įžvelgs, kad grupė yra indėnų kilmės ir kad indėniškos šaknys jai brangesnės už kitas, ji atitiks rasės reikalavimus.

Teritorija. Dėl to, kad naudojosi žeme pagal Anglijos žemėvaldos įstatymus, indėnai netapo anglais. Tai buvo vienintelis kelias išsaugoti valdas, nes Naujojoje Anglijoje nebuvo rezervacijų. Prisiekusieji turi nuspręsti, ar Mašpio žemvaldžiai naudojosi Anglijos teise tam, kad išsaugotų savo gentinę tapatybę, ar jie perėmė anglišką gyvenimo būdą, atsisakydami senosios gyvensenos. Skinneris perspėjo dėl „paragrafo Nr. 22“, nustatančio, kad tokiai bylai iškelti būtinas oficialus ginčo dėl žemės valdų pagrindas, nes būtent žemėvaldos klausimai ir sprendžiami šiame procese.

Bendruomenė. Skinneris perspėjo, kad „indėnų bendruomenė“ yra ne šiaip „indėnų bendruomenė“. Šiuo atveju esminis dalykas yra jos ribos, kurias galima užbrėžti įvairiausiais būdais. Prisiekusieji, remdamiesi nepilnai išlikusiais istoriniais įrodymais, turi nuspręsti ar Mašpyje buvo atskira bendruomenė,

turinti aiškiai apibrėžtas ribas. „Bendruomenės“ sąvoka, teismo reikmėms perimta iš „Montojų“ (Montoya) proceso, reiškia kai ką daugiau nei kaimynystę.

Valdžios institucijos. Mažoje bendruomenėje valdžios institucijos gali būti neformalios. „Suverenitetas“, kurį gynyba reikalavo įtraukti į reikalavimų sąrašą, šiuo atveju netinkama sąvoka, tačiau genties valdymo institucijos turi būti kilusios iš politiškai nepriklausomos indėnų bendruomenės. Prisiekusiems reikės pasikliauti bendru supratimu apie dalyvavimą ir vadovavimą, entuziastų branduolio ir antraeilių grupės narių balansą. Turėtų būti kažkas daugiau nei būrelis išrinktųjų, pretenduojančių atstovauti indėnų bendruomenei. Čia nėra būdingo priešstaravimo tarp genties vadovo pareigų ir platesnėje visuomenėje užimamos vietos – pavyzdžiui, žmogus tuo pat metu gali būti ir genties vadovas, ir verslininkas. Skinneris atkreipė dėmesį, kad istoriniai šaltiniai „skylėti“. Duomenų apie gentines valdžios institucijas Mašpyje 1870–1920 m. ypač mažai.

Klausimas apie genties egzistavimą yra sudėtingas, apibendrindamas tarė teisėjas, tačiau nekeblesnis nei klausimai, susiję su pakaltinamumu ar nusikalstamais kėslais, kuriuos paprastai sprendžia prisiekusieji. Skinneris teigė pasitikįs žiuri sugebėjimu pasverti įrodymus, laisvai diskutuoti, viską išsiaiškinti ir galiausiai pasiekti bendrą sutarimą, kaip atsakyti į kiekvieną iš septynių klausimų – „taip“ ar „ne“.

Prisiekusieji buvo palikti vieni su didžiule krūva dokumentų ant stalo. Po dvidešimt vienos valandos apmąstymų jie pasirodė ir paskelbė sprendimą:

Ar Mašpio žemvaldžiai kartu su savo sutuoktiniais ir vaikais buvo indėnų gentis šiomis dienomis:

1790 m. liepos 22 d.? Ne.
1834 m. kovo 31 d.? Taip.
1842 m. kovo 03 d.? Taip.
1869 m. birželio 23 d.? Ne.
1870 m. gegužės 28 d.? Ne.

Ar ieškovų grupė, taip kaip ją nusakė ieškovų liudininkai, buvo indėnų gentis 1976 m. rugpjūčio 26 d.? Ne.

Jei žmonės, gyvenantys Mašpyje, buvo indėnų gentis ar tauta bet kada prieš 1976 m. rugpjūčio 26 d., tai ar jie išlaikė savo kaip genties arba tautos egzistencijos tęstinumą nuo tos datos arba datų iki 1976 m. rugpjūčio 26 d.? Ne.

Sprendimas reiškė aiškų indėnų pralaimėjimą. Tačiau kaip jų genties istorijos įvertinimas, jis buvo toli gražu neaiškus. Teisėjas Skinneris, išklausęs abiejų pusių argumentus, galiausiai nusprendė, kad nepaisant atsakymo dviprasmiškumo – esą gentis atsiradusi 1834 m. – prisiekusieji atsakydami pripažino, kad genties egzistavimas nebuvo nenutrūkstamas. Jis paskelbė bylą baigta ir iki šiol apeliacijos jo sprendimo nepakeitė.

Kaip ten bebūtų, tačiau prisiekusieji pateikė keistą ir problemišką išvadą. Galime tik spėlioti, kas vyko prisiekusiųjų kambaryje – sutarimo „chemija“ paslaptingas dalykas. Ką jie darė su krūva dokumentų per tą dvidešimt vieną diskusijų valandą? Gal prisiekusieji siekė menamo tikslumo? Gal paprašyti atsižvelgti į konkrečias datas, jie skrupulingai ieškojo dokumentuose genties institucijų egzistavimo įrodymų, žodžio „gentis“ pavartojimo atvejų? Jei taip, tai jų tiesmukiškas supratimas visgi skyrėsi

nuo to, kurį savo partikuliaristine istorija taip piršo gynyba, nes, prisiekusiųjų nuomone, Mašpio indėnai atskiru savo istorijos laikotarpiu buvo gentis. Nepaisydami teisėjo nurodymų, jie nutarė, jog iš pradžių Mašpyje genties nebuvo, paskui ji atsirado, vėliau vėl išnyko. Istorinis partikuliarizmas pats savaime nesukuria koherentiškos raidos ar pasakojimo. Esantys dokumentuose pasirodo ir išnyksta.

Prisiekusiųjų atsakymas turėjo susinaikinimo potencialą. Tai leidžia teigti, jog proceso metu buvo užduoti nekorektiškai suformuluoti klausimai. Paprašyti pritaikyti nuoseklius genties egzistavimo kriterijus daugiau nei trijų šimtmečių – per kuriuos vyko didelės permainos ir perversmai – laikotarpiui, prisiekusieji taip ir padarė ir priėmė nenuoseklų sprendimą.

Neplanuotas priedas

Teismas elgėsi panašiai kaip filosofas, norintis Mašpyje ant balto kilimo pamatyti juodą katiną. Aš veikiau mačiau ten Češyro katiną: kartą galva, dabar uodega, akys, ausys, dabar visai jo nematyti – įvairiausios jo kūno dalių kombinacijos. Mašpio „gentis“ irgi panašiai tai pasirodydavo, tai vėl išnykdavo: bet kažkas nuolatos, jei ne visą laiką, buvo matyti.

Parodymai, kuriuos girdėjau, įtikino mane, jog Mašpyje per visus paskutinius tris šimtus penkiasdešimt metų vyko organizuotas indėniškas gyvenimas. Be to, buvo aiškiai matyti, jog vyksta gentinio identiteto atgimimas ir išradinėjimas iš naujo. Padariau tokią išvadą: jei gebėjimas veikti išvien kaip indėnams dabar siejamas su genties statusu, tai gyvenantys Mašpyje ir reguliariai čia besilankantys indėnai turėtų būti pripažinti „gentimi“.

Ar žemė, kurios po 1869 m. jie neteko dėl nelegalių operacijų, turi būti jiems grąžinta, ar ne, kaip tai padaryti, ar reikia grąžinti ją visą, ar tik dalį – tai jau atskiras klausimas. Šiuo klausimu neturėjau ir neturiu aiškios nuomonės. Bet kuriuo atveju visiškas nuosavybės atkūrimas būtų politiškai neįmanomas. Susitarus dėl dalies žemių perleidimo ir išpirkimo – kaip buvo Meine, kur derybų procese dalyvavo vietinės, valstijos ir federalinės valdžios institucijos – galiausiai galima būtų kurioje nors Mašpio dalyje suformuoti gentinių žemės valdų pagrindą. Tačiau kol kas tai tik spekuliacijos. Kol kas proceso rezultatas užkirto kelią vampanougų genties raidai.

Federaliniame Bostono teisme neįmanoma buvo pamatyti, kas buvo ir kas yra Keipkodo indėnai. Šiuolaikinių indėnų – gyvenančių dominuojančioje kultūroje bei šalyje ir tuo pat joms besipriešinančių – likimas netelpa į tokias kategorijas kaip „gentis“ ar „identitetas“. Ieškovai teisme negalėjo laimėti, nes jų pačių, jų advokatų ir ekspertų diskursas neišvengiamai buvo kompromisinis. Jį ribojo ne tik specifinės teisinės taisyklės, bet ir galingos pamatinės sveiko proto, kuriuo grindžiama teisė, prielaidos bei kategorijos.

Tarp pamatinių prielaidų ir kategorijų, į kurias turėjo atsižvelgti indėnai ieškovai, galima išskirti tris pagrindines: 1) kultūrinio vientisumo idėja ir struktūra, 2) hierarchinė žodinių ir rašytinių žinojimo šaltinių skirtis, 3) naratyvinis istorijos ir identiteto tęstinumas.

Kultūrinio vientisumo idėja ir struktūra. Nepaisant to, kad oficiali proceso tema buvo „genties“ statusas, jo užmojis buvo daug platesnis. „Mantojos genties“ proceso metu vartotame „genties“ sąvokos apibrėžime, kuriame kaip pagrindiniai gen-

ties elementai įvardinti padermės ypatumai, teritorija, bendruomenė ir valdžios institucijos, „kultūrinis“ identitetas neišskirtas. Kultūros koncepcija plačiąja antropologine prasme vis dar buvo nauja 1901 m., tačiau palyginus platus apibrėžimas, taikytas „Mantojos proceso“ metu, atspindėjo besiformuojančią įvairialypio, kompleksiško gyvenimo būdo, nedeterminuojamo nei biologinių, nei politinių veiksnių, sampratą. Moderni kultūros samprata 1978 m. tapo sveiko proto, kuriuo remtasi procese, dalimi.

Teismo salėje abi pusės be galo daug kalbėjo apie Mašpio indėnų kultūros autentiškumą. Dažnai atrodydavo, jog būtent kultūros autentiškumas taps pagrindiniu ginčų objektu. Ar Mašpio indėnai prarado gyvenimo būdo savitumą? Ar jie asimiliavosi? Baigiamojoje kalboje ieškovų atstovas Lawrensas Shubowas pateikė antropologinį „kultūros“ sąvokos apibrėžimą, atskirdamas jį nuo „baleto ir cilindro“ koncepcijos. Tiksliai parafrazuodamas klasikinį E. B. Tayloro apibrėžimą, suformuluotą 1871 m., kultūra jis pavadino grupinės elgsenos visumą. Jis pasakė, kad ji aprėpia tiek valgymo, tiek mąstymo būdą. Remdamasis šiuo antropologijos apibrėžimu, jis teigė, jog ekologija, ypatingas požiūris į medžioklę ir žvejybą Mašpyje, kasmetinis silkių valgymas, spjaudymas ant lazdų „indėnų tavernose“ ir daugelis kitų nekrentančių į akį kasdienybės elementų yra sudedamosios visumingos, tebepraktikuojamos gyvensenos dalys.

Nesunku suprasti, kodėl ieškovai sutelkė dėmesį į indėnų kultūrą Mašpyje. Kultūros – jei ji aprėpia tiek daug sričių – egzistavimą įrodyti kur kas lengviau, nei įtikinti teismą, kad Mašpyje egzistuoja gentis. Tačiau netgi tokia plati kultūros koncepcija ieškovams kėlė sunkumų. Ji buvo pernelyg glaudžiai susijusi su prielaidomis apie organiškas formas ir jų vystymąsi. XVIII a.

kultūros sąvoka reiškė tiesiog „polinkį į natūralų augimą“. XIX a. pabaigoje ši sąvoka jau buvo taikoma ne tik sodų ar išsilavinusių asmenų, bet ir visuomenių atžvilgiu. Nepaisant to, ar tai buvo terminas vartojamas tik vienaskaita, siekiant pabrėžti išskirtinumą, – kaip darė Metthew Arnoldas, – ar užgimstančios etnografijos „kultūra“ mažąja raide, vartojamas ir daugiskaita, jis ir reiškė vientisumo, tęstinumo ir vystymosi siekimą. Mašpio indėnų kultūra galėjo susidėti iš netikėtų kasdieninių elementų, tačiau galutinės analizės metu jos dėmenys privalėjo atrodyti integralūs kaip kūno dalys. Kultūros koncepcija „leidžia“ vidinę įvairovę ir „organišką“ vaidmenų pasiskirstymą, bet tik ne ryškius prieštaravimus, mutacijas ir naujų elementų iškilimą. Kaip šamanas gali garbinti Motiną Žemę ir tuo pat metu puoselėti intensyvių statybų planus? Remiantis kultūros koncepcija, genties „tradicionalistai“ ir „modernistai“ yra skirtingų linijinio vystymosi krypčių šalininkai: vieni atsigręžę į praeitį, kiti žvelgia į ateitį. Kultūros koncepcija „neleidžia“ jų vertinti kaip konkuruojančių ar alternatyvių ateičių.

Grupių kovos dėl savojo identiteto dominavimo ir pokyčių kontekstuose negalima lyginti su gyvų organizmų kova dėl išlikimo – skiriasi tiek kovos, tiek taikos sudarymo būdai. Bendruomenė, priešingai nei kūnas, gali netekti „pagrindinių“ organų ir nenumirti. Visus pagrindinius identiteto elementus, susidarius ypatingoms sąlygoms, galima pakeisti: kalbą, žemę, kraują, valdžios institucijas, religiją. Egzistuoja pripažintos, gyvybingos gentys, kuriose vienas ar net daugelis iš šių elementų yra prarasti, pakeisti ar stipriai transformuoti.

Kultūros samprata gimdo tvirtai įsišaknijusios aiškioje teritorijoje egzistencijos lūkesčius. Weatherheadas (1980: 10–11) parodo, kaip „Mantojos proceso“ metu buvo sukurtas „genties“

apibrėžimas, skirtas atskirti sėslių ir taikingų indėnų grupes nuo klajojančių ir plėšikaujančių „gaujų“. Apie šią 1901 m. politinę ir karinę genties ir „gaujos“ skirtį vėl diskutuota Mašpio proceso metu – tik jau techniniu ir antropologiniu požiūriu. Kaip giliai „gentiniai“ vietiniai amerikiečiai buvo „suleidę šaknis“ į teritoriją, koks jų buvo sėslumo „laipsnis“ tada, skirtingais kontaktų laikotarpiais, ir koks turi būti šis rodiklis dabar, labai mobilioje XX a. Amerikoje? Visuotinai pripažintos kultūros sampratos primygtinai perša atsakymą – kuo didesnis.

Be to, kultūros idėja, jau ir taip susijusi su natūralaus augimo ir raidos prielaidomis, netoleruoja didelių istorinio tęstinumo pertraukų. Dažnai girdime, kad kultūros „miršta“. Tačiau kiek kultūrų, kurias antropologai ar kiti autoriai paskelbė mirusiomis arba mirštančiomis, atranda naujų būdų atsinaujinti – kaip, pavyzdžiui, Curtiso aprašyta „nykstanti rasė“ ar įvairūs Afrikos krikščionys? Tradicijų tęstinumo ir „išlikimo“ metaforos neaprėpia sudėtingų istorinio pasisavinimo, kompromiso, irimo, maskavimosi, išradinėjimo ir atgimimo procesų. Šie procesai byloja apie žmonių, gyvenančių ne atskirai, bet „priskiriančių save tautoms“, veiklą. Mašpio indėnai save sukūrė ir perkūrė sudarinėdami įvairias sąjungas, derėdamiesi ir kovodami. Teiginys, kad jie „išsaugojo“ savitą gyvenimo būdą, nė kiek ne mažiau problemiškas už teiginį, kad jų gyvensena „mirė“ ir „atgimė“.

Tarpusavy susijusios kultūros ir genties institucijos yra istoriški išradimai, tendencingi ir kintantys. Jos nėra realių esačių, egzistavusių „iki“ kolonijinio visuomenių susidūrimo ir galingų reprezentacijų, designantai. Mašpio istorija nėra nenutrūkstamų genties institucijų ar kultūrinių tradicijų istorija. Mašpio istorija – tai ilgos, sąryšinės kovos dėl identiteto išsaugojimo ir atgaivinimo, prasidėjusios tada, kai angliškai kalbantis indėnas

keliautojas Squanto pasveikino piligrimus Plimute, istorija. Po trijų šimtų penkiasdešimties metų ši kova prasitęsė Federaliniame Bostono teisme. Ji tęsiasi ir dabar – „Mašpio gentis“, siekdama oficialaus pripažinimo, rengia naują peticiją, ši kartą adresuotą Vidaus reikalų ministerijai[91].

Hierarchiniai skirtumai tarp žodinės ir rašytinės tradicijų. Mašpio procesas buvo žodinio ir rašytinio žinojimo formos kova. Pabaigoje paaiškėjo, kad rašytiniai dokumentai svaresni už žodine tradicija paremtus įrodymus, liudininkų atsiminimus ir subjektyvius lauko tyrimus. Kaip teismo salėje galima buvo patikėti nedokumentuotu „gentiniu“ gyvenimu, kurio išlikusiuose dokumentuose dažniausiai nematyti (arba negirdėti)?

Procesui įsibėgėjant, žodinės ir rašytinės tradicijos atskyrimas ryškėjo. Teismo posėdžiai buvo teatralizuoti, juose buvo gausu ginčų ir asmeniškumų, tačiau baigėsi jie metodiškomis, kupinomis detalių istorikų paskaitomis. Proceso pradžioje prisiekusiųjų buvo paprašyta iš atskirų elementų sudėti ir įsivaizduoti gentinį gyvenimą, vis atgyjantį, bet neturintį grynos esmės arba institucinio branduolio. Mašpio indėniškumas dažniausiai atrodydavo improvizuotas, *ad hoc*. Prisiekusieji išklausė

[91] Rašydamas apie tai nenoriu pasakyti, kad etnografinės kategorijos „gentis“ ir „kultūra“, kad ir kokios kompromisinės, turėtų būti įtrauktos į šiuolaikinį ir labiau mobilų etniškumo diskursą. Etniškumas, kaip jis dažniausiai suvokiamas, yra silpna kultūros koncepcija, tinkanti organizuoti įvairovę pliuralistinėje valstybėje. „Genties“ sąvoką, vis dar gaubiamą pirmykščio suverenumo skraistės ir primenančią XVIII a. naudotą sinonimą „tauta“, sunkiau integruoti į daugiaetninę ir daugiarasę valstybę. Atgimstantis kultūrinis ir politinis identitetas, kurį skelbia indėnų gentys, yra pavojingesnis nei Amerikos airių ar italų identitetas: vietiniai amerikiečiai pretenduoja būti pilnateisiais Jungtinių Valstijų piliečiais ir tuo pat metu visiškai atsiriboti nuo šios valstybės.

daug ilgesingų, fragmentiškų prisiminimų apie įvykius, matytus vaikystėje, ir prieštaringų paskutiniųjų įvykių versijų. Toje proceso dalyje, kurią galima pavadinti „žodine-etnografine“, buvo pareikšta daug – pernelyg daug – nuomonių, o „dokumentinėje“ pabaigoje – per mažai. Po sklandaus istoriko monologo nuskambėjo dvi labai santūrios baigiamosios kalbos, du vien tik dokumentais pagrįsti pasakojimai. Nebuvo jokios galimybės suteikti žodį nebyliesiems šių istorijų veikėjams, pasakyti tai, kas neužrašyta.

Teismas primetė pažodiškumo epistemologiją. Viena pusė tyrinėjo rašytinius šaltinius ieškodama žodžio „gentis“ ir „genties“ institucijos paminėjimų, kita tyrinėjo juos siekdama įrodyti, kad tokių paminėjimų nebūta. Tokioje epistemologijoje indėnų identitetas negalėjo tapti realiu fenomenu, apie kurį būtų įmanoma diskutuoti. Jis turėjo egzistuoti arba neegzistuoti kaip objektyvus, dokumentais patvirtintas faktas, išlikęs bėgant amžiams. Tačiau žodinės tradicijos visuomenės – tiksliau, žodinės tradicijos salos dominuojančios rašytinės tradicijos jūroje – palieka tik atsitiktinius ir klaidinančius pėdsakus. Dažniausiai tai, kas svarbiausia jų egzistencijoje, taip ir lieka neužrašyta. Todėl iki pastarojo laiko beveik nieko nežinoma apie būdingiausius Mašpio indėnams dalykus, nes apie juos nebuvo rašoma. Negausūs faktai daugiausia žinomi iš misionierių, valdžios atstovų bei pašaliečių užrašų. Indėnai rašė labai retai, ir tai tik peticijas, aktus, skundus, adresuotus baltiesiems valdininkams ar teismų instancijoms. Jie derindavo savo balsą prie primesto konteksto. Netgi tais retais atvejais, kai dokumentuose atsispindi plati vietinių *balsų* gama – pavyzdžiui, viešos diskusijos, kilusios dėl miestelio statuso 1869 m., protokoluose – matyti, jog buvo laikomasi tos pačios taisyklės.

Istorijos penas yra tai, kas patenka į ribotus rašytinius šaltinius. Istorikui reikia pastovaus skepticizmo ir pasiryžimo skaityti kūrybiškai, „prieštarauti" šaltiniams bei atspėti, ko neatspindi archyvinių dokumentų rinkiniai. Tačiau netgi lakiausios fantazijos istorikas turi paklusti reikalavimui, kad istorija būtų pagrįsta rašytiniais liudijimais. Antropologija, nors jai formą ir galią irgi suteikia rašymas, išlieka artimesnė žodinei tradicijai. Lauko tyrimai – kalbinami žmonės yra suinteresuoti, o jų žodžiai interpretuojami suinteresuoto tyrinėtojo – nėra tokie pat „dokumentiški" kaip istoriniai tyrimai, nes netgi jei archyviniai faktai yra netiesioginiai ir subjektyvūs, kaip ir užfiksuoti lauko tyrimų žurnaluose, jų vertė kitokia: archyvinius duomenis mokslininkas ne pats sukuria, o tik aptinka ir naudoja juos „post factum".

Skirtis tarp istorinio ir etnografinio tyrimų praktikų priklauso nuo žodinio ir rašytinio žinojimo skirties. Istorija remiasi praeityje atrinktais tekstais – dokumentais, archyvais. Etnografija pagrįsta dabartimi – žodine tradicija, patyrimu, stebėjimu. Nors daugelis istorikų ir etnografų šiuo metu stengiasi susilpninti, net panaikinti šią opoziciją, jos priežastys gilesnės nei paprasčiausias mokslinio darbo pasidalimas, nes ji siejasi su nusistovėjusia (kas nors pasakytų – metafizine) žodinio ir rašytinio pasaulių dichotomija, taip pat su plačiai Vakaruose paplitusiu polinkiu griežtai skirti sinchroniją nuo diachronijos, struktūrą nuo pokyčio. Kaip teigia Marshallas Sahlinsas (1985), tokios prielaidos mums neleidžia pamatyti, kaip kolektyvinės struktūros, gentinės ir kultūrinės, istoriškai save atkuria, rizikuodamos egzistuoti pakitusiose sąlygose. Jų vientisumas yra tiek išradinėjimo iš naujo ir kontaktų, tiek ir tradicijų tęstinumo bei išlikimo vaisius – ir viena, ir kita vienodai reikšminga.

Naratyvinis istorijos ir identiteto tęstinumas. Teisėjas Skinneris instruktavo prisiekusiuosius, kad šie turi nuspręsti, ar Mašpio indėnai *be pertraukų* egzistavo kaip gentis prieš ieškinio iškėlimą 1976 m. kad būtų pradėtas svarstyti žemės klausimas; ta pati gentinė grupė turėjo egzistuoti, be staigios pertraukos, mažiausiai nuo XVIII a. Teismo sveika nuovoka bylojo, kad ieškovų identitetas turi būti pademonstruotas kaip nenutrūkstamas pasakojimas – apie išlikimą arba apie pokyčius. Abu advokatai, sakydami apibendrinančias kalbas, tokius pasakojimus ir pateikė.

St. Clairo istoriją apie ilgą kovą dėl narystės daugiatautėje Amerikos visuomenėje ir Shubowo „epą apie išlikimą ir tradicijų tęstinumą" siejo ta pati linijinė teologija. Abu jie atmetė prielaidą, kad grupė gali egzistuoti su pertraukomis, žengti ne vienu keliu, o jos nariai tuo pat metu gali būti ir indėnai, ir amerikiečiai.

Buvo remiamasi „arba arba" logika. St. Clairas teigė, kad Mašpyje niekada nebuvo genties, o tik atskiri indėnų kilmės amerikiečiai, kurie nuolatos siekė priklausyti baltųjų visuomenei. Jo pateikta istorija apie pilietybės siekimo kelius vaizdavo nenumaldomą atitolimą nuo vietinių tradicijų. Pasirinkti amerikiečių identitetą reiškė atsisakyti pretenzijų į politinį genties integralumą etninio statuso valstybės visumoje vardan. Gyventi kaip amerikiečiui reiškė mirti kaip indėnui. Ir priešingai – Shubowo Mašpio indėnai „išliko" kaip gyva gentis ir kultūra nuo pirmykščių laikų; tačiau rašytiniai šaltiniai dažnai prieštaravo jo teiginiams, o jo tęstinumo įrodymai kartais būdavo pritempti. Ieškovai negalėjo pripažinti, jog Mašpio indėnai prarado, netgi savo noru atsisakė pamatinių savo tradicijos elementų, tuo pat metu bandydami įrodyti, kad „indėniškumas" ilgus šimtmečius

buvo išradinėtas iš naujo. Jie negalėjo parodyti genties institucijų kaip santykinių ir politinių, atsirandančių ir išnykstančių reaguojant į politinius pokyčius valstijoje bei šalyje ir ideologinį klimatą. Identitetas negalėjo numirti ir prisikelti. Kartą prarasta ir atgaivinta kultūra, teismo apibrėžimu, yra neautentiška.

Bet ar tradicija „prarasta“, jei ją galima prisiminti, tegul ir po daugelio kartų, perkelti į dinamišką šiandieną ir padaryti galimos ateities simboliu?

Mašpio indėnai papuolė į pasakojimų, kurie galėjo būti apie juos papasakoti, spąstus. Šiame „procese“ faktai nekalbėjo patys už save. Genties gyvenimas turėjo būti suschemintas, pasakotas kaip rišlus naratyvas. Iš tiesų apie Amerikos čiabuvius ir kitus „gentinius“ žmones pasakojama tik keletas pagrindinių istorijų – iš naujo ir iš naujo. Šios visuomenės visada miršta arba išlieka, asimiliuojasi arba priešinasi. Užspeistos tarp lokalinės praeities ir globalinės ateities, jos arba išsaugo savitumą, arba „įžengia į šiuolaikinį pasaulį“. Šis įžengimas – tragiškas ar triumfuojantis – visada reiškia žingsnį link globalinės ateities, techniškai pažangios, su glaudžiais nacionalinių ir tarpnacionalinių kultūrų santykiais. O gal galima papasakoti kitokias istorijas?

Iki šiol „istorija“, priskiriama gentiniams žmonėms, visada buvo Vakarų istorija. Jie galėjo jos atsisakyti, priimti ją, būti jos nuniokoti arba pakeisti. Tačiau įprastiniai genčių išnykimo, išlikimo, asimiliacijos ar priešinimosi būdai neaprėpia specifinio tokių vietų kaip Mašpis, pergyvenusių daugiau nei keturis šimtmečius pralaimėjimų, atsinaujinimų, politinių derybų ir kultūrinių inovacijų, gyvenimo ambivalentiškumo. Be to, dauguma visuomenių, kurios staiga „įžengė į modernųjį pasaulį“, kontaktavo su jomis jau ilgus šimtmečius.

Atrodė, kad Mašpio proceso metu buvo atrasti žmonės, kurie kartais buvo saviti ir „indėnai", o kartais – asimiliuoti ir „amerikiečiai". Jų istorija – tai kultūrinių ir politinių sandėrių seka, o ne atsivertimai ir pasipriešinimas, vadovaujantis lozungu „viskas arba nieko"[92]. Mašpio indėnai gyveno ir veikė *tarp* kultūrų, paklusdami daugybei *ad hoc* susitarimų. Niekas Bostono federaliniame teisme – nei ekspertai, nei advokatai, – nebuvo galutiniame šios istorinės sekos taške, netgi jei jų istorijos apie tęstinumą ir pokyčius implikuotų, kad jie ten buvo. Šios istorijos, o ir pats teismo procesas buvo tebegaliojančio susitarimo epizodai, posūkiai. Atsiradimo, o ne baigtinumo (išlikimas arba asimiliacija) požiūriu, Mašpio indėnų gyvenimas tekėjo ne viena vaga.

Istorinių „dokumentų" krypties ir minties interpretacija visada priklauso nuo dabarties galimybių. Kai atsiveria ateitis, atsiveria ir praeities interpretacija. Ar XIX a. pabaigoje indėnų religija ir gentinės institucijos išnyko? O gal jos pasitraukė į pogrindį? Šiandieninio stipraus atgimimo kontekste atrodo, jog pasitraukė į pogrindį; kitame kontekste atrodė, kad jos išnyko. Joks nuoseklus pasakojimas, jokios aiškios išvados neatspindi

[92] Williamas Simonsas savo knygoje (proceso metu dar neišleistoje) *Naujosios Anglijos genčių dvasia* (*Spirit of the New England Tribes*, 1986), kurioje surinktas ir išanalizuotas Naujosios Anglijos indėnų folkloras, pateikia daug vaisingų tarpusavio mainų tarp krikščionių ir vietinių amerikiečių tradicijų įrodymų. Knyga atskleidžia, kaip indėnų „tradicija" buvo palaikoma per pasisavinimą ir sąveiką, tiek žodinę, tiek rašytinę. Simonso knygoje plačiame kontekste pasakojama apie Mašpio vampanougų kultūros didvyrį milžiną Maushopą, kuris Ramonos Peters parodymų metu netikėtai tapo Moby Dicku. Ieškovų advokatai ir jiems atstovavę ekspertai ne itin stengėsi atkreipti dėmesį į indėnų folkloro tradicijų tęstinumą, galbūt todėl, kad jis aiškiai pasireiškia religinėje tradicijoje ir aplinkinių etninių grupių padavimuose.

labai ginčytino Mašpio identiteto ir jo kelio. Išsišakoję jo praeities keliai, aklagatviai ir svyravimai, kurie naujai suvokiant ateitį staiga tampa jos ženklais, negali susijungti į vieną paveikslą.

(Svyravimai. 1869 m. Aklasis Joe Amosa ir didžioji Mašpio savininkų dalis sutarė, kad jie dar nepasiruošę tapti Masačūsetso piliečiais, individualiais verslininkais, asmeniškai disponuojančiais žeme. Jie traukėsi atgal, atmesdami įstatymų leidėjų peršamą „pažangą". Ar jie taip elgėsi dėl to, kad buvo atsilikę? Gal jie buvo sutrikę? Bijojo? O gal buvo kita priežastis: gal jie turėjo kitokią viziją? Kitokį balsą?

Tai, ką Susana Howe (1985) parašė apie vieną moterį – Emily Dickson, kūrusią tame pačiame dešimtmetyje, tik kitoje „atsiskyrėliškoje" vietoje Naujojoje Anglijoje – keistai atspindi indėnų padėties keblumą: savojo kelio kapitalistinėje Amerikoje ieškojimo problemą.

> HESITATE lotyniškai reiškia užsikirsti. Mikčioti. Abejoti, sunkiai kalbėti. „Jis gali sustoti, bet privalo nedvejoti", – sakė Ruskinas. Svyravimas įkalino ir supo kiekvieną žmogų agresyvios pramoninės ekspansijos ir brutalaus imperijos statymo amžiuje. Svyravimas ir Atsiskyrimas. Pilietinis karas padalino Ameriką į dvi dalis. Jis galėjo sustoti, ji svyravo. Seksualinis, rasinis ir geografinis atskyrimas yra Apibrėžimo esmė. Tragiška ir amžina dichotomija – jei mums rūpi tikriausia Tikrovė, ar moterų ir vyrų vaizduotės pasaulis vienodas? Koks balsas eina pasitikti mūsų, kai svyruojame ir tylime? (p. 22)

1869 m. Joe Amoso ir kitų dokumentai oficialiai nepasisakė prieš pilnateisę pilietybę. Atsiskyrimas ir dichotomijų kūrimas

neįėjo į jų planus: iš dalies naujoji Amerika jau buvo juos „įsiurbusi“. Svarbu skirti svyravimą nuo pasipriešinimo, nes svyruojančiam nebūtina priešintis dominuojančiam kursui arba jam pritarti. Galima budėti, mąstyti, laukti istorinių galimybių. Mums reikia ne tik pasipriešinimo, bet ir dvejonių istorijos.)

Kultūrinių kontaktų ir pokyčių istorijų struktūrą lemia visa persmelkianti dichotomija: asimiliacija su kitu arba priešinimasis kitam. Virš šio proceso tvyro baimė prarasti identitetą, puritoniški tabu tikėjimų ir kūnų maišymuisi. O ką, jei identitetas suvokiamas ne kaip išsaugotina riba, o kaip ryšių ir sandorių santykiai, aktyviai įtraukiantys subjektą? Tokiu atveju istorija ar istorijos apie tarpusavio sąveiką turėtų būti sudėtingesnės, mažiau linijinės ir teleologinės. Kas keičiasi, kai „istorijos“ objektas jau nebe vakarietiškas? Kaip kontaktų, pasipriešinimo ir asimiliacijos istorijos atrodo grupėms, kurioms pamatinė saugotina vertybė yra mainai, o ne identitetas? Vietinės kultūrinės struktūros visada įtakoja įvykius. Sutelkdami dėmesį į periferines, pamirštas „istorijos salas“, Salinso žodžiais tariant, „mes... savo istorijos koncepcijas padauginame iš struktūrų įvairovės. Ir staiga – atsiranda daugybė naujų dalykų, kuriuos reikia aptarti“ (1985: 72).

Vietinių istorijų – tokių kaip Mašpio – įvairovėje aptinkame skirtingus procesus ir kryptis. Kryptinga ir neišvengiama įvykių tėkmė pradeda vinguriuoti, dvejoti ir šakotis. Pavyzdžiui, ar 1830 m. Mašpio indėnų žemėvaldos statusas buvo archaiškos Anglijos teisės „atgyvena“, išnykti pasmerkta socialinio gyvenimo forma? O gal XIX a. jis tapo ypatingu išradimu, nauju indėnų būdu gyventi modernioje Amerikoje, galima ateitimi? Nė viena iš istorijų nėra klaidinga; abi jas galima gausiai paremti istoriniais šaltiniais. Teigti, kad keistas Mašpio plantacijos „gen-

tinis“ integralumas buvo pasmerktas išnykti, reiškia pripažinti nugalėtojų istoriją. Bet ieškinys, iškeltas prabėgus amžiui, buvo bandymas persvarstyti tokią išvadą. Pusiau autonominė Mašpio plantacija, savitas individualaus pilietiškumo ir kolektyvinio žemės valdymo mišinys dabar pasirodė ne kaip istorinis lavonas, o kaip iš naujo išrasto gentiškumo pranašas. Šiuo ieškiniu buvo siekiama ne grįžti prie grynosios vampanougų tradicijos, o veikiau naujai interpretuoti ginčytiną Mašpio istoriją, ieškant galimybių efektyviai veikti – kartu su kitomis indėnų grupėmis – mišrioje dabartyje-tampančioje-ateitimi.

Nepaisant proceso rezultatų, „gentinis“ gyvenimas Mašpyje įgavo naujų jėgų. Tik pažodžiui, pasenusiai suvokiant autentiškumą (kokio niekas negali taikyti sau, o tik kitiems) gali paneigti šią naują realybę. Vyriausias vampanougų vadas Elsworthas Oakley taip komentavo teismo sprendimą: „Kokią teisę turi baltųjų dauguma spręsti – esame mes indėnai, ar ne? Mes žinome, kas mes esame.“

Nežinia, kaip pakryps Keipkodo vietinių amerikiečių gyvenimas po JŲ pralaimėjimo teisme.

Pasibaigus procesui, kelerius metus Mašpyje vyravo sumaištis. Kaip ir tikėtasi, mašpiečiai rengėsi pateikti peticiją Vidaus reikalų ministerijai, prašydami pripažinti genties statusą, tačiau reikalai judėjo sunkiai. Per tą laiką Indėnų reikalų biuras, vadovaudamasis kriterijais, panašiais į tuos, kuriais rėmėsi teismas proceso „Mašpis prieš New Seabury ir kitus“ metu, suvienodino prašymų dėl gentinio statuso nagrinėjimo procedūrą (Weatherhead, 1980: 17). Mašpio indėnai su nerimu stebėjo, kaip

vyksta peticijos, kurią įteikė Geihedo vampanougai, nagrinėjimas. 1986 m. preliminariniame svarstyme peticija buvo atmesta. Kaip priežastį vyriausybės ekspertai nurodė, kad per visą laiką bendruomenė nebuvo pakankamai savita, ir kad po to, kai Geihedas 1870 m. tapo miesteliu, politinės genties valdžios struktūros išnyko. Geihedo istorija panaši į Mašpio istoriją.

Vietinių amerikiečių teisių fondas, apskundęs tokį sprendimą, pateikė papildomų įrodymų, surinktų Jacko Campisio, bylojančių apie socialinių Geihedo indėnų saitų tęstinumą ir gentinių valdžios struktūrų egzistavimą po 1870 m. 1987 m. vasario 8 d. pirmą kartą per visą Indėnų reikalų biuro veiklos laikotarpį buvo atšauktos neigiamos preliminarios išvados. Geihedo vampanougai buvo pripažinti gentimi.

Citatos iš Vietinių amerikiečių teisių fondo pranešimo spaudai:

Henry Sockbesonas, penobskotas, advokatas, atstovaujantis genties interesams: „Šis sprendimas reiškia, kad Geihedo indėnai galės išspręsti žemės klausimus per porą mėnesių. Pagal susitarimą genčiai pripažįstama apie 250 akrų žemės, kuria galima naudotis. Tikimės, kad jie panaudos ją gyvenamiesiems namams statyti bei ekonominei veiklai plėtoti."

Gladysas Widdissas, Geihedo bendrovės „Vampanougų genties taryba" pirmininkas: „Labai džiaugiuosi. Tai reiškia, jog dabar gentis egzistuoja oficialiai. Mūsų kaip genties statusas įtvirtintas. Pripažinimas reiškia, kad mūsų kaip genties išlikimas ateityje yra garantuotas."

Jackas Campisis ir Vietinių amerikiečių teisių fondo teisininkai rengia peticiją Mašpiui.

Dvi momentinės nuotraukos

Ponia Pells yra Mašpyje gimusi indėnė. Jai septyniasdešimt vieneri, dabar ji gyvena netoli Born Bridžo, aštuoniolika mylių nuo Mašpio. Ji aktyviai dalyvauja bendrovės „Genties taryba" veikloje. Kalba oriai ir lėtai.

Ji rodo padidintą savo senelės Rebeccos Hammond, Aklojo Joe Amoso dukters nuotrauką.

Mašpio vampanougų genčiai ji priklausanti „nuo gimimo".

Ji pasakoja, kad 1928–1972 m. gyveno Niujorke ir aktyviai dalyvavo daugelio vietinių amerikiečių organizacijų veikloje. Penktajame dešimtmetyje ji buvo „American Indian Thunderbird dancers" grupės sekretorė. Daugelis šokėjų buvo kilę ne iš Masačūsetso, ir tik vienas buvo iš Keipkodo.

Paauglys „Vadukas" Millsas yra Earlo Millso sūnus. Jis sako žinąs, kad yra indėnas, nes tai jam pasakė tėvas. Jam patinka drauge su pusbroliais medžioti ir bastytis po Mašpio apylinkes. Jis yra puikus būgnininkas ir dažnai dalyvauja vietinių amerikiečių susirinkimuose, vykstančiuose Naujojoje Anglijoje. Jis vienas iš grupės jaunuolių, kurie buvę areštuoti už tai, kad siekdami skatinti indėnų savimonę, penkiasdešimt penkiuose gentinės žemės akruose Mašpyje surengė stovyklavietę.

„Vaduko" Millso šukuosena primena kupetą, drabužiai – kaip ir bet kurio kito paauglio. Jis nešioja keletą papuošalų.

K. (St. Clairas): Pastebėjau, jog ryšite plaukų raištį ir esate užsidėjęs keletą regalijų?

A.: Taip.

K.: Ar seniai taip rengiatės?

A.: Plaukų raištį pradėjau ryšėti, kai to prireikė, nuo tada, kai užsiauginau ilgus plaukus.

K.: Ar seniai juos užsiauginote?

Teisėjas: Ar tai, ką ryšite, yra indėniškas plaukų raištis?

A.: Tai plaukų raištis.

K.: Man jis panašus į paprastą raudoną skarelę.

A.: Teisingai, tai paprasta medžiaga.

K.: Tai jūs parduotuvėje nusipirkote medžiagos ir ją sulankstėte tokiu būdu?

A.: Taip.

Bibliografija

Abdel-Malek, Anouar. 1963. „L'orientalisme en crise." *Diogène* 24:109–142.

Achebe, Chinua. 1984. „Foreword." *Igbo Arts: Community and Cosmos,* ed. H. M. Cole and C. C. Aniakor, pp. vii–xi. Los Angeles: Museum of Cultural History, UCLA.

Adotevi, Stanislaus. 1972–1973. „Le musée inversion de la vie." L'art vivant (special issue, „Le musée en question") 36:10–11.

Alexander, Edward. 1979. *Museums in Motion: An Introduction to the History and Functions of Museums.* Nashville, Ky.: American Association for Stateand Local History.

Alexandre, Pierre. 1971. „De l'ignorance de l'Afrique et de son bon usage: Notule autobiocritique." *Cahiers d'études africaines* 43:448–454.

Alexandre, Pierre, ed. 1973. *French Perspective in African Studies.* London: Oxford University Press for the International African Institute.

Alloula, Malek. 1981. *Le harem colonial: Images d'un sous-érotisme.* Trans. Myrna and Wlad Godzich as *The Colonial Harem.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986.

Ames, Michael. 1986. *Museums, the Public, and Anthropology: A Study in the Anthropology of Anthropology.* Vancouver: University of British Columbia Press.

Apollinaire, Guillaume. 1918. *Calligrammes,* trans. Anne Hyde Greet. Berkeley. University of California Press, 1980.

Artaud, Antonin. 1976. *The Peyote Dance.* New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Asad, Talal. 1986. „The Concept of Cultural Translation in British Social Anthropology." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* ed. James Clifford and George Marcus, pp. 141–164. Berkeley: University of California Press.

Asad, Talal, ed. 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter.* London: Ith aca Press.

Axtell, James. 1981. *The European and the Indian: Essays in the Ethnohistory of Colonial America.* Oxford: Oxford University Press.

Babcock, Barbara, Guy Monthan, and Doris Monthan. 1986. *The Pueblo Storyteller: Development of a Figurative Ceramic Tradition.* Tucson: University of Arizona Press.

Bahr, D., J. Gregorio, D. Lopez, and A. Alvarez. 1974. *Piman Shamanism and Staying Sickness* (Ka:cim Mumkidag). Tucson: University of Arizona Press.

Baines, Jocelyn. 1960. *Joseph Conrad: A Critical Biography.* New York: McGraw-Hill.

Bakhtin, Mikhail. 1937. „Forms of Time and the Chronotope in the Novel." In *The Dialogic Imagination,* ed. Michael Holquist, pp. 84–258. Austin: University of Texas Press, 1981.

Bakhtin, Mikhail. 1953. „Discourse in the Novel." In *The Dialogic Imagination,* ed. Michael Holquist, pp. 259–442. Austin: University of Texas Press, 1981.

Balandier, Georges. 1960. „Tendances de l'ethnologie française." *Cahiers internationaux de sociologie* 27:11–22.

Banham, Reyner. 1986. *A Concrete Atlantis: U.S. Industrial Building and European Modern Architecture.* Cambridge, Mass.: MIT Press.

Barsh, Russel, and James Youngblood Henderson. 1980. *The Road: Indian Tribes and Political Liberty.* Berkeley: University of California Press.

Barthes, Roland. 1957. *Mythologies.* Paris: Editions du Seuil.

Barthes, Roland. 1968. „L'effet de réel." Reprinted in R. Barthes. *Le bruissement de la langue,* pp. 167–174. Paris: Editions du Seuil, 1984.

Barthes, Roland. 1970. *L'émpire des signes.* Trans. Richard Howard as *Empire of Signs.* New York: Hill and Wang, 1982.

Barthes, Roland. 1977. *Image Music Text.* New York: Hill and Wang.

Barthes, Roland. 1979. „African Grammar." In R. Barthes, *The Eiffel Tower and Other Mythologies,* pp. 103–109. New York: Hill and Wang.

Barthes, Roland. 1980. *La chambre claire.* Trans. Richard Howard as *Camera Lucida.* New York: Hill and Wang, 1981.

Bataille, Georges. 1930. „L'Amerique disparue." In Jean Babelon et al., *L'art précolombien,* pp. 5–14. Paris: Les Beaux Arts.

Bataille, Georges. 1949. *La part maudite.* Reprint. Paris: Editions de Minuit, 1967.

Bataille, Georges. 1957. *L'erotisme.* Paris: Editions de Minuit.

Baudrillard, Jean. 1968. *Le système des objects.* Paris: Gallimard.

Baumgarten, Murray. 1982. *City Scriptures: Modern Jewish Writing.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Beaucage, Pierre, Jacques Gomila, and Lionel Vallée. *L'éxperience anthropologique,* pp. 71–133. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

Becker, Howard. 1982. *Art Worlds.* Berkeley: University of California Press.

Benjamin, Walter. 1969. *Illuminations,* ed. Hannah Arendt. New York: Schocken Book

Benjamin, Walter. 1977. *The Origin of German Tragic Drama.* London: New Left Books.

Benveniste, Emile. 1971. *Problems in General Linguistics.* Coral Gables, Fla.: University of Miami Press.

Berger, John, and Jean Mohr. 1981. *Another Way of Telling.* New York: Pantheon.

Berreman, Gerald. 1972. „Behind Many Masks: Impression Management in a Himalayan Village." In *Hindus of the Himalayas,* pp. xvii–lvii. Berkeley: University of California Press.

Bick, Mario. 1967. „An Index of Native Terms." In Bronislaw Malinowski, *A Diary in the Strict Sense of the Term,* pp. 299–315. New York: Harcourt, Brace, and World.

Bing, Fernande. 1964. „Entretiens avec Alfred Métraux." *L'homme* 4(2): 20–23.

Blachère, Jean-Claude. 1981. *Le modèle nègre: Aspects littéraires du mythe primitiviste au XXe siècle chez Apollinaire, Cendrars, Tsara.* Dakar: Nouvelles Editions Africaines.

Blu, Karen. 1980. *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People.* Cambridge: Cambridge University Press.

Blumenson, Martin. 1977. *The Vildé Affair: Beginnings of the French Resistance.* Boston: Houghton Mifflin.

Boon, James. 1972. *From Symbolism to Structuralism.* Oxford: Blackwell.

Boon, James. 1982. *Other Tribes, Other Scribes: Symbolic Anthropology in the Comparative Study of Cultures, Histories, Religions and Texts.* Cambridge: Cambridge University Press.

Bouiller, Henry. 1961. *Victor Segalen.* Paris: Mercure de France.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press.

Breton, André, et al. 1980. „Ne visitez pas l'Exposition coloniale." In *Tracts surréalistes et déclarations collectives,* ed. J. Pierre. Paris: Terrain Vague.

Brodeur, Paul. 1985. *Restitution: The Land Claims of the Mashpee,* Passamaquoddy, and Penobscot Indians of New Fngland. Boston: Northeastern University Press.

Brooks, Peter. 1984. *Reading for the Plot: Design and Intention in Narrative.* New York: Knopf.

Bulmer, Ralph, and Ian Majnep. 1977. *Birds of My Kalam Country.* Auckland: University of Auckland Press.

Bunn, James. 1980. „The Aesthetics of British Mercantilism." *New Literary History* 11: 303–321.

Burke, Edmund III. 1979. „Islamic History as World History: Marshall Hodgson, 'The Venture of Islam.'" *International Journal of Middle East Studies* 10: 87–101.

Burridge, K. O. L. 1973. *Encountering Aborigines.* New York: Pergamon.

Caillois, Roger. 1939. *L'homme et le sacré.* Paris: Libraire E. Leroux.

Calame-Criaule, Genevieve. 1965. *Ethnologie et langage: La parole chez les Dogon.* Paris: Gallimard.

Cantwell, Robert. 1984. *Bluegrass Breakdown: The Making of the Old Southern Sound.* Urbana: University of Illinois Press.

Carpenter, Edmund. 1975. „Collecting Northwest Coast Art." In *Bill Holm and*

Bill Reid, Indian Art of the Northwest Coast, pp. 9–49. Seattle: University of Washington Press.

Casagrande, Joseph, ed. 1960. *In the Company of Man: Twenty Portraits of Anthropological Informants*. New York: Harper and Row.

Centilivres, Pierre. 1982. „Des 'instructions' aux collections: La production ethnographique de l'image de l'orient." In *Collections passion*, ed. J. Hainard and R. Kaehr, pp. 33–61. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Césaire, Aimé. 1983. *Aimé Césaire: The Collected Poetry*, trans. Clayton Eshleman and Annette Smith. Berkeley: University of California Press.

Chaney, David, and Michael Pickering. 1968a. „Democracy and Communication: Mass Observation 1937–1943." *Journal of Communication*, Winter: 41–56.

Chaney, David, and Michael Pickering. 1968b. „Authorship in Documentary: Sociology as an Art Form in Mass Observation." In *Documentary and the Mass Media*, ed. John Corner, pp. 29–46. London: Edward Arnold.

Chapman, William. 1985. „Arranging Ethnology: A. H. L. F. Pitt Rivers and the Typological Tradition." In *History of Anthropology*. Vol. 3, *Objects and Others*, ed. George Stocking, pp. 15–48. Madison: University of Wisconsin Press.

Clifford, James. 1979. „Naming Names." *Canto: Review of the Arts* 3(1):142–153.

Clifford, James. 1980. „Fieldwork, Reciprocity, and the Making of Ethnographic Texts." Man 15: 518–532.

Clifford, James. 1982a. *Person and Myth: Maurice Leenhardt in the Melanesian World*. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James. 1982b. *Review of Nisa*, by Marjorie Shostak. *London Times Literary Supplement*. Sept. 17:994–995.

Clifford, James. 1986a. „Partial Truths." In *Writing Culture*, ed. James Clifford and George Marcus, pp. 1–26. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James. 1986b. „On Ethnograhic Allegory." In *Writing Culture*, ed. James Clifford and George Marcus, pp. 98–121. Berkeley: University of California Press.

Clifford, James. 1986c. „The Tropological Realism of Michel Leiris." *Introduction to Sulfur* 15 (special issue of Leiris translations), ed. James Clifford, pp. 4–20.

Clifford, James, and George Marcus, eds. 1986. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography.* Berkeley: University of California Press.

Codrington, R. H. 1891. *The Melanesians.* Reprint. New York: Dover, 1972.

Coe, Ralph. 1986. *Lost and Found Traditions: Native American Art: 1965–1985.* Seattle: University of Washington Press.

Cohen, David. 1974. *The Ramapo Mountain People.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Cohen, Marcel. 1962. „Sur l'ethnologie en France." *La pensée* 105:85–96.

Cole, Douglas. 1985. *Captured Heritage: The Scramble for Northwest Coast Artifacts.* Seattle: University of Washington Press.

Cole, Herbert, and Chike Aniakor, eds. 1984. *Igbo Arts: Community and Cosmos.* Los Angeles: Museum of Cultural History, UCLA.

Comaroff, Jean. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African People.* Chicago: University of Chicago Press.

Condominas, Georges. 1972a. „Marcel Mauss et l'homme de terrain." *L'arc* 48:3–7.

Condominas, Georges. 1972b. „Marcel Mauss, pere de l'ethnographie franchise." *Critique* 279:118–139.

Conrad, Joseph. 1899. *Heart of Darkness.* New York: Norton Critical Editions, 1971.

Conrad, Joseph. 1911. *Victory.* London: Methuen.

Copans, Jean. 1973. „Comment lire Marcel Griaule? A propos de l'interprétation de Dirk Lettens." *Cahiers d'études africaines* 49:165–157.

Copans, Jean. 1974. *Critiques et politiques de l'anthropologie.* Paris: Maspéro.

Copans, Jean. 1975. *Anthropologie et impérialisme.* Paris: Maspéro.

Crapanzano, Vincent. 1977. „The Writing of Ethnography." *Dialectical Anthropology* 2(1):69–73.

Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan.* Chicago: University of Chicago Press.

Davenport, Guy. 1979. „Au tombeau de Charles Fourier." In *Da Vinci's Bicycle.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

De Certeau, Michel. 1980. „Writing vs. Time: History and Anthropology in the Works of Lafitau." *Yale French Studies* 59:37–64.

De Certeau, Michel. 1984. *The Practice of Everyday Life.* Berkeley: University of California Press.

Defert, Daniel. 1982. „The Collection of the World: Accounts of Voyages from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries." *Dialectical Anthropology* 7:11–20.

De Ganay, Solange. 1941. *Les devises des Dogon.* Paris: Institut d'Ethnologie.

Delafosse, Louise. 1976. *Maurice Delafosse: Le berrichon conquis par l'Afrique.* Paris: Societé Française d'Histoire d'Outre-Mer.

Delafosse, Maurice. 1909. *Broussard: Les états d'âme d'un colonial.* Paris: Hermann.

Demarle, M., ed. 1957. *Marcel Griaule, conseiller de l'Union française.* Paris: Nouvelles Editions Latines.

Depestre, Rene. 1980. *Bonjour et adieu à la négritude.* Paris: Robert Lafont.

Derrida, Jacques. 1970. „Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences." *In The Languages of Criticism and the Sciences of Man,* ed. R. Macksey and E. Donato, pp. 246–272. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Deschamps, Hubert. 1975. *Roi de la brousse: Mémoires d'autres mondes.* Paris: Berger-Levrault.

Desnos, Robert. 1929. „Rossignol." *Documents* 1(2):117; 1(4):215.

Devereux, Georges. 1967. *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences.* The Hague: Mouton.

Diamond, Stanley. 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization.* New Brunswick, N.J.: Dutton.

Dias, Nelia. 1985. „La fondation du Musée d'Ethnographie du Trocadéro (1879–1900): Un aspect de l'histoire institutionelle de l'anthropologie française." Thesis, troisième cycle, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Dieterlen, Germaine. 1941. *Les âmes des Dogon.* Paris: Institut d'Ethnologie.

Dieterlen, Germaine. 1951. *Essai sur la religion Bambara.* Paris: Presses Universitaires de France.

Dieterlen, Germaine. 1955. „Mythe et organisation sociale en Soudan francais." *Journal de la Société des Africanistes* 25:119–138.

Dieterlen, Germaine. 1957. „Les resultats des missions Griaule au Soudan français (1931–1956)." *Archives de sociologie des religions,* Jan.-June:137–142.

Dilthey, Wilhelm. 1914. „The Construction of the Historical World in the Human Sciences." *In W. Dilthey: Selected Writings*, ed. H. P. Rickman, pp. 168–245. Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

Dominguez, Virginia. 1986. „The Marketing of Heritage." *American Ethnologist* 13(3):546–555.

Douglas, Mary. 1967. „If the Dogon." *Cahiers d'études africaines* 28:659–672.

Drummond, Lee. 1981. „The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems." *Man* 15:352–374.

Duchet, Michele. 1971. *Anthropologie et histoire au siècle des lumières.* Paris: Maspero.

Dumont, Jean-Paul. 1978. *The Headman and I.* Austin: University of Texas Press.

Dumont, Louis. 1972. „Une science en devenir." *L'arc* 48:8–21.

Duvignaud, Jean. 1973. *Le langage perdu: Essai sur la différence anthropologique.* Paris: Presses Universitaires de France.

Duvignaud, Jean. 1979. „Roger Caillois et l'imaginaire." *Cahiers internationaux de sociologie* 66:91–97.

Dwyer, Kevin. 1977. „On the Dialogic of Fieldwork." *Dialectical Anthropology* 2(2):143–151.

Dwyer, Kevin. 1979. „The Dialogic of Ethnology." *Dialectical Anthropology* 4(31:205–224.

Dwyer, Kevin. 1982. *Moroccan Dialogues.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Ehrmann, Henry W. 1976. *Comparative Legal Cultures.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Einstein, Carl. 1915. *Negerplastik.* Trans. T. and R. Burgard as *La sculpture africaine.* Paris: Crès, 1922.

Einstein, Carl. 1929. „André Masson, étude ethnologique." *Documents* 1(2):93–104.

Evans-Pritchard, E. E. 1969. *The Nuer.* Oxford: Oxford University Press.

Evans-Pritchard. 1974. *Man and Woman among the Azande.* London: Faber and Faber.

Fabian, Johannes. 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object.* New York: Columbia University Press.

Fahim, Hussein, ed. 1982. *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries.* Durham: University of North Carolina Press.

Favret-Saada, Jeanne. 1977. *Les mots, la mort, les sorts.* Paris: Gallimard. Trans. Catherine Cullen as *Deadly Words.* Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

Favret-Saada, Jeanne, and Contreras, Josée. 1981. *Corps pour corps: Enquête sur la sorcellerie dans le Bocage.* Paris: Gallimard.

Feest, Christian. 1984. „From North America." In *„Primitivism" in Twentieth Century Art,* ed. William Rubin, pp. 85–95. New York: Museum of Modern Art.

Fenton, James. 1984. *Children in Exile: Poems 1968–1984.* New York: Random House.

Fernandez, James. 1978. „African Religious Movements." *Annual Review of Anthropology* 7:195–234.

Fernandez, James. 1985. *Bwiti: An Ethnography of the Religious Imagination in Africa.* Princeton: Princeton University Press.

Firth, Raymond, et al. 1957. *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski.* London: Routledge and Kegan Paul.

Firth, Raymond, et al. 1977. „Anthropological Research in British Colonies: Some Personal Accounts." *Anthropological Forum* 4 (special issue).

Fischer, Michael. 1986. „Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography,* ed. James Clifford and George Marcus, pp. 194–233. Berkeley: University of California Press.

Fisher, Philip. 1975. „The Future's Past." *New Literary History* 6(3):587–606.

Fontana, Bernard. 1975. Introduction. In Frank Russell, *The Pima Indians.* Tucson: University of Arizona Press.

Fortes, Meyer. 1973. „On the Concept of the Person among the Tallensi." In *La notion de personne en Afrique noire.* Paris: C.N.R.S.

Foster, George, et al., eds. 1979. *Long-Term Field Research in Social Anthropology.* New York: Academic Press.

Foster, Hal. 1985. *Recodings: Art, Spectacle, Cultural Politics.* Port Townsend, Wash.: Bay Press.

Foucault, Michel. 1966. *Les mots et les choses.* Trans, as The Order of Things. New York: Random House, 1970.

Foucault, Michel. 1969. *L'archaeologie du savoir.* Trans. A. M. Sheridan Smith as *The Archaeology of Knowledge.* London: Harper Colophon, 1972.

Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir.* Trans. Alan Sheridan as *Discipline and Punish.* New York: Vintage, 1979.

Foucault, Michel. 1976. *La volonté de savoir.* Trans. Robert Hurley as *The History of Sexuality.* Vol. 1. New York: Pantheon, 1978.

Foucault, Michel. 1977. „*Nietzsche, Genealogy, History.*" In *Language, Counter-Memory,* Practice, pp. 139–164. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Foucault, Michel. 1980. *Power/Knowledge.* New York: Pantheon.

Freeman, Derek. 1983. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Fried, Morton. 1975. *The Notion of Tribe.* Menlo Park, Calif.: Cummings.

Fussell, Paul. 1975. *The Great War and Modern Memory.* Oxford: Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1968. „Thinking as a Moral Act: Ethical Dimensions of Anthropological Fieldwork in the New States." *Antioch Review* 28:139–158.

Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.

Geertz, Clifford. 1976. „From the Native's Point of View: On the Nature of Anthropological Understanding." In *Meaning in Anthropology,* ed. Keith Basso and Henry Selby, pp. 221–238. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Geertz, Clifford. 1983. „Works and Lives: The Anthropologist as Author." Lectures delivered at Stanford University, March 1983. In press. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Giddens, Anthony. 1979. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis.* Berkeley: University of California Press.

Gide, André. 1927. *Voyage au Congo.* Paris: Gallimard.

Gide, André. 1928. *Le retour du Tchad.* Paris: Gallimard.

Gilot, Francoise. 1964. *Life with Picasso.* New York: McGraw-Hill.

Gilsenan, Michael. 1986. *Imagined Cities of the East: An Inaugural Lecture.* Oxford: Clarendon Press.

Ginzburg, Carlo. 1980. „Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method." *History Workshop* 9 (Spring):5–36.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life.* Garden City, N.Y.: Doubleday.

Goldman, Irving. 1980. „Boas on the Kwakiutl: The Ethnographic Tradition." In *Theory and Practice: Essays Presented to Gene Weltfish,* ed. Stanley Diamond, pp. 334–336. The Hague: Mouton.

Gomila, Jacques. 1976. „Objectif, objectal, objecteur, objecte." In Pierre Beaucage, Jacques Gomila, and Lionel Vallée, *L'experience anthropologique,* pp. 71–133. Montreal: Presses de l'Université de Montréal.

Goody, Jack. 1967. *Review of Conversations with Ogotemmêli,* by M. Griaule. *American Anthropologist* 69:239–241.

Graburn, Nelson, ed. 1976. *Ethnic and Tourist Arts.* Berkeley: University of California Press.

Greenblatt, Stephen. 1980. *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare.* Chicago: University of Chicago Press.

Greimas, A. J., and François Rastier. 1968. „The Interaction of Semiotic Constraints." *Yale French Studies* no. 41:86–105.

Griaule, Marcel. 1929. „Crachat." *Documents* 1(7):381.

Griaule, Marcel. 1930. *Documents* 2(1):46–47.

Griaule, Marcel. 1933. „Introduction méthodologique." *Minotaure* 2:7–12.

Griaule, Marcel. 1934a. *Les flambeurs d'hommes.* Paris: Calmann-Lévy.

Griaule, Marcel. 1934b. „Mission Dakar-Djibouti." *Minotaure* 2 (special issue).

Griaule, Marcel. 1937. „L'emploi de la photographie aérienne et la recherche scientifique." *L'anthropologie* 47:469–471.

Griaule, Marcel. 1938. *Masques Dogons.* Paris: Institut d'Ethnologie.

Griaule, Marcel. 1943. *Les Saô légendaires.* Paris: Gallimard.

Griaule, Marcel. 1946. „Notes de terrain, Dogon, Ogotemmêli" (11 microfiches). Paris: Musée de l'Homme, 1974.

Griaule, Marcel. 1948a. *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemmêli.* Paris: Editions du Chêne. Trans. R. Butler and A. Richards as *Conversations with Ogotemmêli.* London: Oxford University Press for the International African Institute, 1965.

Griaule, Marcel. 1948b. „L'action sociologique en Afrique noire." *Présence africaine*, March–April: 388–391.

Griaule, Marcel. 1948c. *Les grandes explorateurs.* Paris: Presses Universitaires de France.

Griaule, Marcel. 1951. „Préface." In G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara*, pp. vii–x. Paris: Presses Universitaires de France.

Griaule, Marcel. 1952a. „Le savoir des Dogon." *Journal de la Societé des Africanistes* 22:27–42.

Griaule, Marcel. 1952b. „Connaissance de l'homme noir." In *La connaissance de l'homme au XXe siècle*, pp. 11–24, 147–166. Neufchâtel: Musée d'Ethnographie.

Griaule, Marcel. 1952c. „L'enquête orale en ethnologie." *Revue philosophique*, Oct.–Dec.:537–553.

Griaule, Marcel. 1953. „The Problem of Negro Culture." In *Interrelations of Cultures*, pp. 352–378. UNESCO. Reprint. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1971.

Griaule, Marcel. 1957. *Méthode de l'ethnographie.* Paris: Presses Universitaires de France.

Griaule, Marcel, and Germaine Dieterlen. 1965. *Le renard pâle.* Vol. 1. Paris: Institut d'Ethnologie.

Guidieri, Rémo, and Francesco Pellizzi. 1981. Editorial. *Res* 1:3–6.

Guillemin, Jean. 1975. *Urban Renegades: The Cultural Strategy of American Indians.* New York: Columbia University Press.

Guss, David. 1986. „Keeping It Oral: A Yekuana Ethnology." *American Ethnologist* 13(3):413–429.

Haacke, Hans. 1975. *Framing and Being Framed.* Halifax: The Press of the Nova Scotia College of Art and Design.

Hainard, Jacques, and Rolland Kaehr, eds. 1982. *Collections passion.* Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Hainard, Jacques, and Rolland Kaehr, eds. 1985. *Temps perdu, temps retrouvé: Voir les choses du passé au présent.* Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Hainard, Jacques, and Rolland Kaehr, eds. 1986. „Temps perdu, temps retrouvé. Du coté de l'ethno..." *Gradhiva* 1 (Autumn):33–37.

Handler, Richard. 1985. „On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of Quebec's *Patrimoine.*" In *History of Anthropology*. Vol. 3, *Objects and Others,* ed. George Stocking, pp. 192–217. Madison: University of Wisconsin Press.

Handler, Richard, andjocelyn Linnekin. 1984. „Tradition, Genuine or Spurious." *Journal of American Folklore* 97:273–290.

Hannerz, Ulf. n.d. „The World System of Culture: The International Flow of Meaning and its Local Management." Manuscript.

Haraway, Donna. 1985. „Teddy Bear Patriarchy: Taxidermy in the Garden of Eden, New York City, 1908–1936." Social Text, Winter:20–63.

Harris, Wilson. 1973. *The Whole Armour and The Secret Ladder.* London: Faber and Faber.

Hartog, Francois. 1971. *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre.* Paris: Gallimard.

Heller, Thomas, Morton Sosna, and David Wellbery, eds. 1986. *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought.* Stanford: Stanford University Press.

Hiller, Susan. 1979. Review of „Sacred Circles: 2,000 Years of North American Art." *Studio International,* Dec.:8–15.

Hinsley, Curtis. 1983. „Ethnographic Charisma and Scientific Routine: Cushing and Fewkes in the American Southwest, 1879–1893." In *History of Anthropology.* Vol. 1, *Observers Observed,* ed. George Stocking, pp. 53–69. Madison: University of Wisconsin Press.

Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger. 1983. *The Invention of Tradition.* Cambridge: Cambridge University Press.

Hodgson, Marshall. 1963. „The Interrelatedness of Societies in History." *Comparative Studies in Society and History* 5:227–250.

Hodgson, Marshall. 1974. *The Venture of Islam.* Vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

Hollier, Denis, ed. 1979. *Le Collège de Sociologie.* Paris: Gallimard.

Honour, Hugh. 1975. *The New Golden Land.* New York: Pantheon.

Houghton, Walter. 1957. *The Victorian Frame of Mind.* New Haven: Yale University Press.

Hountondji, Paulin. 1977. *Sur la „philosophie" africaine.* Trans. Henri Evans as *African Philosophy:* Myth and Reality. Bloomington: Indiana University Press, 1983.

Hourani, Albert. 1967. „Islam and the Philosophers of History." *Middle Eastern Studies* 3:204–268.

Hourani, Albert. 1979. „Orientalism." *New York Review of Books,* March 8:29–30.

Howe, Susan. 1985. *My Emily Dickinson.* Berkeley: North Atlantic Books.

Hutchins, Francis. 1979. Mashpee: *The Story of Cape Cod's Indian Town.* West Franklin, N.H.: Amarta Press.

Hymes, Dell, ed. 1969. *Reinventing Anthropology.* New York: Pantheon.

Imperato, Pascal. 1978. *Dogon Cliff Dwellers: The Art of Mali's Mountain People.* New York: L. Kahan Gallery.

Jackson, Anthony, ed. 1987. *Anthropology at Home.* London: Tavistock.

Jakobson, Roman. 1959. „Boas' View of Grammatical Meaning." In *The Anthropology of Franz Boas,* ed. Walter Goldschmidt, pp. 139–145. San Francisco: American Anthropological Association.

Jameson, Fredric. 1981. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act.* Ithaca: Cornell University Press.

Jameson, Fredric. 1979. „Marxism and Historicism." *New Literary History* 11(1): 41–73.

Jamin, Jean. 1977. *Les lois du silence: Essai sur la fonction sociale du secret.* Paris: Maspéro.

Jamin, Jean. 1979. „Une initiation au réel: A propos de Segalen." *Cahiers internationaux de sociologie* 66:125–139.

Jamin, Jean. 1980. „Un sacré collège ou les apprentis sorciers de la sociologie." *Cahiers internationaux de sociologie* 68:5–30.

Jamin, Jean. 1982a. „Objets trouves des paradis perdus: A propos de la Mission Dakar-Djibouti." In *Collections passion,* ed. J. Hainard and R. Kaehr, pp. 69–100. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Jamin, Jean. 1982b. „Les métamorphoses de *L'Afrique fantôme.*" *Critique* 418:200–212.

Jamin, Jean. 1985. „Les objets ethnographiques sont-ils des choses perdues?" In *Temps perdu, temps retrouvé: Voir les choses du passé au présent,* ed. J. Hainard and R. Kaehr, pp. 51–74. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Jamin, Jean. 1986. „L'ethnographie mode d'inemploi: De quelques rapports de l'ethnologie avec le malaise dans la civilisation." In *Le mal et la douleur,* ed. J. Hainard and R. Kaehr, pp. 45–79. Neuchâtel: Musée d'Ethnographie.

Jencks, Charles. 1973. *Le Corbusier and the Tragic View of Architecture.* London: Penguin.

Jones, Nicholas Burton, and Melvin Konner. 1976. „!Kung Knowledge of Animal Behavior." *Kalahari Hunter-Gatherers,* ed. R. Lee and I. De Vore, pp. 325–348. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Jules-Rosette, Benetta. 1984. *The Messages of Tourist Art.* New York: Plenum.

Karady, Victor. 1981. „French Ethnology and the Durkheimian Breakthrough." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 12:165–176.

Karady, Victor. 1982. „Le problème de la légitimité dans l'organisation historique de l'ethnologie française." *Revue française de sociologie* 32(1):17–36.

Karl, Frederick. 1979. *Joseph Conrad: The Three Lives.* New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Kaufman, Walter, ed. 1954. *The Portable Nietzsche.* New-York: Vintage.

Keesing, Roger. 1974. „Theories of Culture." *American Anthropologist* 2:73–97.

Kermode, Frank. 1980. *The Genesis of Secrecy: The Interpretation of Narrative.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Khatibi, Abdelkebir. 1976. „Jacques Berque ou le saveur orientale." *Les temps modemes* 359:2159–2181.

Kroeber, A. L. 1931. Review of *Growing Up in New Guinea,* by Margaret Mead. American Anthropologist 36:248.

Kroeber, A. L., and Clyde Kluckhohn. 1952. Culture: *A Critical Review of Concepts and Definitions.* New York: Vintage.

Lacoste-Dujardin, Camille. 1977. *Dialogue des femmes en ethnologie.* Paris: Maspéro.

Lafitau, Joseph-François. 1724. *Moeurs des sauvages ameriquains companies*

aux moeurs des premiers temps. Paris: Saugrain l'ainé et Charles Etienne Hochereau.

Langham, Ian. 1981. *The Building of British Social Anthropology.* New York: Dover.

Laude, Jean. 1968. *La peinture française* (1905–1914) et *„l'art nègre."* Paris: Editions Klincksieck.

Leach, Edmund. 1976. *Culture and Communication.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lebeuf, Jean-Paul. 1975. Review of *Mystagogie et mystification,* by D. A. Letten. *Journal de la Société des Africanistes* 45:230–232.

Leclerc, Gerard. 1972. *Anthropologie et colonialisme.* Paris: Fayard.

Leenhardt, Maurice. 1932. *Documents néo-calédoniens.* Paris: Institut d'Ethnologie.

Leenhardt, Maurice. 1937. Do Kamo: *La personne et le mythe dans le monde mélanésien.* Paris: Gallimard. Trans. Basia Gulati as Do Kamo: *Person and Myth in the Melanesian World.* Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Leenhardt, Maurice. 1950. „Marcel Mauss." *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Section des Sciences Religieuses,* pp. 19–23. Lienhardt, Godfrey. 1961. *Divinity and Experience: The Religion of the Dinka.* Oxford: Oxford University Press.

Leiris, Michel. 1929a. „Alberto Giacometti." *Documents* 1(4):209–211. Trans. J. Clifford in *Sulfur* 15(1986):38–41.

Leiris, Michel. 1929b. „L'eau à la bouche." *Documents* 1(7):381–382. Trans. L. Davis in *Sulfur* 15(1986):41–42.

Leiris, Michel. 1929c. „Compte rendu de *L'ile magique* de William Seabrook." Documents 1(6):334.

Leiris, Michel. 1930. „L'oeil de l'ethnographie: A propos de la Mission Dakar-Djibouti. *Documents* 2(7)–.405–414.

Leiris, Michel. 1934. *L'Afrique fantôme.* Reprinted with new introduction. Paris: Gallimard, 1950.

Leiris, Michel. 1935. „L'Abyssinie intime." *Mer et Outre-mer,* June: 43–47.

Leiris, Michel. 1938a. „Du musée d'ethnographie au Musée de l'Homme." *Nouvele revue française* 299:344–345.

Leiris, Michel. 1938b. „Le sacré dans la vie quotidienne." In *Le Collège de Sociologie,* ed. Denis Hollier, pp. 60–74. Paris: Gallimard, 1979.

Leiris, Michel. 1946. *L'age d'homme.* Paris: Gallimard. Trans. Richard Howard as Manhood. Berkeley: North Point Press, 1985.

Leiris, Michel. 1948. „Avant propos." *La langue secrète des Dogons de Sanga,* pp. ix–xxv. Paris: Institut d'Ethnologie.

Leiris, Michel. 1948–1976. *La règee du jeu.* Vols. 1–4, Mures, *Fourbis, Fibrilles, Frele bruit* Paris: Gallimard.

Leiris, Michel. 1950. „L'ethnographe devant le colonialisme." In *Les temps modernes* 58. Reprinted in *Brisées,* pp. 125–145. Paris: Mercure de France, 1966.

Leiris, Michel. 1953. „The African Negroes and the Arts of Carving and Sculpture." In *Interrelations of Cultures,* pp. 316–351. Westport, Conn.: UNESCO.

1958. *La possession et ses aspects theâtraux chez les Ethiopiens de Gondar.* Reprint. Paris: Le Sycomore, 1980.

Leiris, Michel. 1963. „De Bataille l'impossible à l'impossible *Documents.*" *Critique* 195–196. Reprinted in *Brisées,* pp. 256–266. Paris: Mercure de France, 1966.

Leiris, Michel. 1966a. *Brisées.* Paris: Mercure de France.

Leiris, Michel. 1966b. „The Musée de l'Homme: Where Art and Anthropology Meet." *Realities* 182:57–63.

Leiris, Michel. 1968. „The Discovery of African Art in the West." In M. Leiris and J. Delange, *African Art.* New York: Golden Press.

Leiris, Michel. 1981. *Le ruban au cou d'Olympia.* Paris: Gallimard. Leroi-Gourhan, André. 1982. *Les racines du monde.* Paris: Pierre Belford. Lettens, D. A. 1971. *Mystagogie et mystification: Evaluation de l'oeuvre de Marcel Griaule.* Bujumbura, Burundi: Presses Lavigerie.

Lévi-Strauss, Claude. 1943. „The Art of the Northwest Coast at the American Museum of Natural History." *Gazette des beaux arts,* Sept.:175–182. Partially reprinted in *La voie des masques,* pp. 9–14. Paris: Plon, 1979.

Lévi-Strauss, Claude. 1945. „French Sociology." In *Twentieth Century Sociology,* ed. Georges Gurvitch and Wilbert Moore, pp. 503–537. New York: Philosophical Library.

Lévi-Strauss, Claude. 1950. „Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss." In

M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, pp. ix–lii. Paris: Presses Universitaires de France.

Lévi-Strauss, Claude. 1952. *Race and History.* Paris: UNESCO.

Lévi-Strauss, Claude. 1955. *Tristes tropiques,* trans. John and Doreen Weightman. New York: Athenaeum. 1975.

Lévi-Strauss, Claude. 1960. „Leçon inaugurale." Trans. M. Layton as „The Scope of Anthropology." In *Structural Anthropology*. Vol. 2, pp. 3–32. New York: Basic Books, 1976.

Lévi-Strauss, Claude. 1976. „The Work of the Bureau of American Ethnology." In *Structural Anthropology.* Vol. 2. New York: Basic Books.

Lévi-Strauss, Claude. 1978. „Preface." In Roman Jakobson, *Six Lectures on Sound and Meaning,* pp. xi–xxvi. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1983. „New York post-et préfiguratif." In *Le regard éloigné*, pp. 345–356. Paris: Plon.

Lévi-Strauss, Claude. 1985. „New York in 1941." In *The View from Afar,* pp. 258–267. New York: Basic Books.

Levin, Gail. 1984. „'Primitivism' in American Art: Some Literary Parallels of the 1910s and 1920s." *Arts,* Nov.: 101–105.

Lewis, I. M. 1973. *The Anthropologist's Muse.* London: London School of Economics and Political Science.

Lourau, R. 1974. *Le gai savoir des sociologues.* Paris: Union Generale des Editions.

Lowie, Robert. 1940. „Native Languages as Ethnographic Tools." *American Anthropologist* 42(1):81–89.

Lukács, Georg. 1964. *Studies in European Realism.* New York: Grosset and Dunlap.

Lyman, Christopher. 1982. *The Vanishing Race and Other Illusions: Photographs of Indians by Edward Curtis.* New York: Pantheon.

Macnair, Peter, Alan Hoover, and Kevin Neary. 1984. *The Legacy: Tradition and Innovation in Northwest Coast Indian Art. Vancouver: Douglas and McIntyre.*

Macpherson, C. B. 1962. *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: Oxford University Press.

Makreel, Rudolf. 1975. *Dilthey: Philosopher of the Human Sciences.* Princeton: Princeton University Press.

Malinowski, Bronislaw. 1915. „The Natives of Mailu." *Transactions of the Royal Society of Southern Australia.* 39:49–706.

Malinowski, Bronislaw. 1916. „Baloma: Spirits of the Dead in the Trobriand Islands." In *Magic, Science and Religion.* Garden City, N.Y.: Natural History Press.

Malinowski, Bronislaw. 1922. *Argonauts of the Western Pacific.* London: Routledge.

Malinowski, Bronislaw. 1932. „Pigs, Papuans and Police Court Perspective." *Man* 32:33–38.

Malinowski, Bronislaw. 1935. *Coral Gardens and Their Magic.* Bloomington: University of Indiana Press.

Malinowski, Bronislaw. 1967. *A Diary in the Strict Sense of the Term.* New York: Harcourt, Brace, and World.

Malroux, Paule. 1957. „Marcel Griaule." In *Marcel Griaule, counseiller de l'Union français,* ed. M. Demarle, pp. 13–16. Paris: Nouvelles Editions Latines.

Maquet, Jacques. 1964. „Objectivity in Anthropology." *Current Anthropology* 5:47–55.

Marcus, George. 1980. „Rhetoric and the Ethnographic Genre in Anthropological Research." *Current Anthropology* 21:507–510.

Marcus, George. 1985. „A Timely Rereading of Naven: Gregory Bateson as Oracular Essayist." *Representations* 12:66–82.

Marcus, George. 1986. „Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System." In *Writing Culture,* ed. James Clifford and George Marcus, pp. 165–193. Berkeley: University of California Press.

Marcus, George, and Dick Cushman. 1982. „Ethnographies as Texts." *Annual Review of Anthropology* 11:25–69.

Marcus, George, and Michael Fischer. 1986. *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences.* Chicago: University of Chicago Press.

Matthews, J. H. 1977. *The Imagery of Surrealism.* Syracuse: Syracuse University Press.

Mauss, Marcel. 1902. *Esquisse d'une théorie générale de la magie.* Trans. Robert Brain as *A General Theory of Magic.* New York: Norton, 1972.

Mauss, Marcel. 1913. „L'Ethnographie en France et à l'étranger." In *Oeuvres.* Vol. 3:395–434. Paris: Editions de Minuit, 1969.

Mauss, Marcel. 1923. „Essai sur le don." In *Sociologie et anthropologie,* pp. 145–279. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. Trans. Ian Cunnison as *The Gift.* New York: Norton, 1967.

Mauss, Marcel. 1924. „Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie." In *Sociologie et anthropologie,* pp. 283–310. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. Trans. Ben Brewster as „Real and Practical Relations between Psychology and Sociology." In *Sociology and Psychology,* pp. 1–32. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Mauss, Marcel. 1930. *Documents* 2(3):1 77.

Mauss, Marcel. 1931. „Instructions sommaires pour les collecteurs d'objets ethnographiques." Musée d'Ethnographie du Trocadéro. Pamphlet prepared with the assistance of M. Leiris and M. Griaule.

Mauss, Marcel. 1934. „Les techniques du corps." In *Sociologie et anthropologie,* pp. 363–386. Paris: Presses Universitaires de France, 1950. Trans. Ben Brewster as „Body techniques." In *Sociology and Psychology,* pp. 95–123. London: Routledge and Kegan Paul, 1979.

Mauss, Marcel. 1938. „Une catégorie de l'esprit humain: La notion de personne, celle de 'moi.'" In *Sociologie et anthropologie,* pp. 333–362. Paris: Presses Universitaires de la France, 1950.

Mauss, Marcel. 1947. *Manuel d'ethnographie.* Paris: Payot, 1967.

Mauss, Marcel. 1950. *Sociologie et anthropologie.* Paris: Presses Universitaires de France.

Mauss, Marcel. 1968–69. *Oeuvres.* Vols. 1–3, ed. Victor Karady. Paris: Editions de Minuit.

Mazur, Rona Sue. 1980. „Town and Tribe in Conflict: A Study of Local-Level Politics in Mashpee, Massachusetts." Ph.D. diss., Columbia University.

Mead, Margaret. 1939. „Native Languages as Field-Work Tools." *American Anthropologist* 42(20):189–205.

Mead, Margaret. 1971. *The Mountain Arapesh.* Vol. 3. Garden City, N.Y.: Natural History Press.

Mead, Margaret. 1977. *Letters from the Field:* 1925–1975. New York: Harper and Row.

Mead, Sidney Moka, ed. 1984. *Te Maori: Maori Art from New Zealand Collections.* New York: Harry Abrams.

Ménil, René. 1981. *Tracées: Identité, nègritude, esthétique aux Antilles.* Paris: Robert Lafont.

Merleau-Ponty, Maurice. 1947. *Humanisme et terreur.* Paris: Gallimard.

Métraux, Alfred. 1963. „Rencontre avec les ethnologues." *Critique* 195–196: 677–684.

Michel-Jones, Françoise. 1978. *Retour au Dogon: Figure du double et ambivalence.* Paris: Le Sycomore.

Miller, J. Hillis. 1965. „Conrad's Darkness." In *Poets of Reality,* chap. 1. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Mintz, Sidney. 1972. „Introduction to the Second English Edition." In Alfred Metraux, *Voodoo in Haiti.* New York: Schocken.

Mitchell, Juliet. 1984. *Women: The Longest Revolution.* London: Virago.

Monroe, Dan. 1986. „Northwest Coast Native American Art Reinstallation Planning Grant." Application for NEH funding on behalf of the Oregon Art Institute, Portland, Oregon.

Mullaney, Steven. 1983. „Strange Things, Gross Terms, Curious Customs: The Rehearsal of Cultures in the Late Renaissance". *Representations* 3:40–67.

Nadeau, Maurice. 1965. *The History of Surrealism.* New York: Macmillan.

Najder, Zdzislaw. 1964. *Conrad's Polish Background: Letters to and from Polish Friends.* Oxford: Oxford University Press.

Najder, Zdzislaw. 1983. *Joseph Conrad: A Chronicle.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Nash, June. 1975. „Nationalism and Fieldwork." *Annual Review of Anthropology* 4:225–245.

Nash, June. 1979. *We Eat the Mines, the Mines Eat Us: Dependency and Exploitation in Bolivian Tin Mines.* New York: Columbia University Press.

Ogono d'Arou. 1956. „Allocution prononcée au cours des funérailles du Marcel Griaule à Sanga." *Journal de la Société des Africanistes* 26:8–10.

Ortner, Sherry. 1984. „Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History* 26:126–166.

Pala, S. 1931. *Exposition coloniale Internationale de Paris,* 1931. Paris: Bibliothèque de la Ville de Paris.

Paulme, Denise. 1977. „Sanga 1935." *Cahiers d'études africaines* 65:7–12.

Payne, Harry. 1981. „Malinowski's Style." *Proceedings of the American Philosophical Society* 125:416–440.

Pietz, William. 1985. „The Problem of the Fetish, 1." *Res* 9 (Spring):5–17.

Romian, Krzysztof. 1978. „Entre l'invisible et le visible: La collection." *Libre* 78(3):3–56.

Pratt, Mary Louise. 1977. „Nationalizing Exoticism: Spanish America after Independence." *Inscriptions* 2:29–35.

Price, Richard. 1973. Introduction. In Maroon Societies. New York: Anchor.

Price, Richard. 1983. *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Price, Sally. 1986. „L'esthetique et le temps: Commentaire sur l'histoire orale de Tart." *L'ethnographie* 82:215–225.

Price, Richard, and Richard Price. 1980. *Afro-American Arts of the Suriname Rain Forest.* Berkeley: University of California Press.

Pye, Michael. 1987. „Whose Art Is It Anyway?" *Connoisseur,* March:78–85.

Queneau, Raymond. 1981. *Contes et propos.* Paris: Gallimard.

Rabassa, José. 1985. „Fantasy, Errancy, and Symbolism in New World Motifs: An Essay on Sixteenth-Century Spanish Historiography." Ph.D. diss., University of California, Santa Cruz.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco.* Berkeley: University of California Press.

Rabinow, Paul. 1986. „Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology." In *Writing Culture: The Poetics and Politics of*

Ethnography, ed. J. Clifford and G. Marcus, pp. 234–261. Berkeley: University of California Press.

Rabinow, Paul, and William Sullivan, eds. 1979. *Interpretive Social Science.* Berkeley: University of California Press.

Radcliffe-Brown, A. R. 1922. *The Andaman Islanders.* Reprint. New York: The Free Press, 1948.

Rama, Angel. 1982. *Transculturación narrativa y novela latinoamericana.* Mexico City: Siglo XXI.

Rentoul, Alex. 1931a. „Physiological Paternity and the Trobrianders." *Man* 31:153–154.

Rabinow, Paul. 1931b. „Papuans, Professors and Platitudes." *Man* 31:274–276.

Reynolds, B. 1983. „The Relevance of Material Culture to Anthropology." *Journal of the Anthropological Society of Oxford* 2:63–75.

Richards, A. I. 1967. „African Systems of Thought: An Anglo-French Dialogue." Man 2:286–298.

Rickman, H. P., ed. 1976. *Wilhelm Dilthey: Selected Writings.* Cambridge: Cambridge University Press.

Ricoeur, Paul. 1971. „The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text." *Social Research* 38:529–562.

Rivet, Paul. 1929. Untitled article. *Documents* 1(3):130–134.

Rivet, Paul. 1948. „Organization of an Ethnological Museum." *Museum* 1:110–118.

Rivet, Paul, and Georges-Henri Rivière. 1933. „Mission ethnographique et linguistique Dakar-Djibouti." *Minotaure* 2:3–5.

Rivière, Georges-Henri. 1968. „My Experience at the Musée d'Ethnologie," *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, pp. 117–122.

Rivière, Georges-Henri. 1979. „Un rencontre avec Georges-Henri Rivière." *Le monde.* July 8–9, p. 15.

Robbins, Bruce. 1986. *The Servant's Hand: English Fiction from Below.* New York: Columbia University Press.

Rosaldo, Renato. 1980. *Ilongot Headhunting 1883–1974: A Study in Society and History.* Stanford: Stanford University Press.

Rosen, Lawrence. 1977. „The Anthropologist as Expert Witness." *American Anthropologist* 79:555–578.

Rouch, Jean. 1978a. „Ciné transe." *Film Quarterly* 2:2–11.

Rouch, Jean. 1978b. „Le renard fou et le maître pâle." In *Système des signes: Textes réunis en hommage à Cermaine Dieterlen*, pp. 3–24. Paris: Presses Universitaires de France.

Rubin, William, ed. 1984. *„Primitivism" in Modern Art: Affinity of the Tribal and the Modern.* 2 vols. New York: Museum of Modern Art: Rupp-Eisenreich, Britta, ed. 1984. *Histoires de l'anthropologie.* Paris: Klincksieck Editions.

Sahlins, Marshall. 1985. *Islands of History.* Chicago: University of Chicago Press.

Said, Edward. 1966. *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Said, Edward. 1975. *Beginnings: Intention and Method.* New York: Basic Books.

Said, Edward. 1976. Interview. *Diacritics* 3:30–47.

Said, Edward. 1978a. *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

Said, Edward. 1978b. „The Problem of Textuality: Two Exemplary Positions." *Critical Inquiry*, Summer:706–725.

Said, Edward. 1979. „Zionism from the Standpoint of its Victims." *Social Text* 1:7–58.

Said, Edward. 1986a. *After the Last Sky: Palestinian Lives.* New York: Pantheon.

Said, Edward. 1986b. „On Palestinian Identity: A Conversation with Salman Rushdie." *New Left Review* 160:63–80.

Saisselin, Rémy. 1984. *The Bourgeois and the Bibelot.* New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.

Sarevskaja, B. I. 1963. „La Méthode de l'ethnographie de Marcel Griaule et les questions de méthodologie dans l'ethnographie française contemporaine." *Cahiers d'études africaines* 4(16):590–602.

Schaeffner, André. 1929. „Les instruments de musique dans un musée d'ethnographie." *Documents* 1(5):248.

Schneider, David. 1968. *American Kinship: A Cultural Account.* Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

Schwab, Raymond. 1950. *La renaissance orientale.* Paris: Payot.

Seabrook, William. 1929. *L'ile magique.* Paris: Firmin-Didot.

Seabrook, William. 1931. *Les secrets de la jungle.* Paris: J. Haumont.

Segalen, Victor. 1907a. *Les immémoriaux.* Paris: Editions du Seuil.

Segalen, Victor. 1907b. „Dans un monde sonore." *Mercure de France* 16(8):648–668.

Segalen, Victor. 1912. *Stèles.* Peking (private edition). Critical edition. Paris: Plon, 1963. Trans. Nathaniel Tarn as *Stelae.* London: Unicorn Press, 1969.

Segalen, Victor. 1916. *Peintures.* Paris: Crès. Reprint. Paris: Gallimard, 1983.

Segalen, Victor. 1922. *René Leys.* Paris: Gallimard, 1971.

Segalen, Victor. 1929. *Equipée: Voyage au pays du réel.* Paris: Gallimard, 1983.

Segalen, Victor. 1975. *Briques et Wiles.* Montepellier: Editions Fata Morgana.

Segalen, Victor. 1978. *Essai sur l'exotisme.* Montepellier: Fata Morgana.

Segalen, Victor. 1979. *Thibet.* Paris: Mercure de France.

Segalen, Victor, and Henry Manceron. 1985. *Trahison fidèle: Correspondance 1907–1918.* Paris: Editions du Seuil.

Shostak, Marjorie. 1981. *Nisa: The Life and Words of a !Kung Woman.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Sieber, Roy. 1971. „The Aesthetics of Traditional African Art." In *Art and Aesthetics in Primitive Societies,* ed. Carol F. Jopling, pp. 127–145. New York: Dutton.

Simmons, William. 1986. *Spirit of the New England Tribes: Indian History and Folklore,* 1620–1984. Hanover, N.H.: University Press of New England.

Slagle, Logan. 1986. Tribal Recognition and the Tolowa. Lecture presented at conference on the Nature and Function of Minority Literature, University of California, Berkeley, May 25.

Sontag, Susan. 1977. *On Photography.* New York: Farrar, Straus, and Giroux.

Soupault, Philippe. 1927. *Le nègre.* Reprint. Paris: Seghers, 1975.

Sperber, Dan. 1975. *Rethinking Symbolism.* Cambridge: Cambridge University Press.

Sperber, Dan. 1981. „L'interprétation en anthropologie." *L'Homme* 21(1):69–92. Trans, in *On Anthropological Knowledge,* pp. 9–34. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Spivak, Gayatri Chakravorty. 1987. In *Other Worlds: Essays in Cultural Politics.* New York: Methuen.

Steinbright, Jan, ed. 1986. *Alaskameut '86: An Exhibit of Contemporary Alaska Native Masks.* Fairbanks: Institute of Alaska Native Arts.

Stewart, Susan. 1984. *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection.* Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Stocking, George. 1968. „Arnold, Tylor and the Uses of Invention." In *Race, Culture and Evolution,* pp. 69–90. New York: The Free Press.

Stocking, George. 1974. „Empathy and Antipathy in Heart of Darkness." In *Readings in the History of Anthropology,* ed. Regna Darnell, pp. 85–98. New York: Harper and Row.

Stocking, George. 1987. *Victorian Anthropology.* New York: The Free Press.

Stocking, George, ed. 1983. *History of Anthropology.* Vol. 1, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* esp. „The Ethnographer's Magic: Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski," pp. 70– 119. Madison: University of Wisconsin Press.

Stott, William, 1973. *Documentary Expression and Thirties America.* New York: Oxford University Press.

Sturtevant, William. 1969. „Does Anthropology Need Museums?" *Proceedings of the Biological Society of Washington* 82:619–650.

Sturtevant, William. 1973. „Museums as Anthropological Data Banks." In *Anthropology beyond the University,* ed. A. Redfield. Proceedings of the Social Anthropological Society 7:40–55.

Sturtevant, William. 1983. „Tribe and State in the Sixteenth and Twentieth Centuries." In *The Development of Political Organization in Native North America,* ed. Elizabeth Tooker, pp. 3–15. Washington: The American Ethnological Society.

Talbot, Steven. 1985. „Desecration and American Indian Religious Freedom." *Journal of Ethnic Studies* 12(4): 1–18.

Taussig, Michael. 1980. *The Devil and Commodity Fetishism in South America.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Taussig, Michael. 1987. *Shamanism, Colonialism, and the Wild Man: A Study in Terror and Healing.* Chicago: University of Chicago Press.

Tedlock, Barbara. 1984. „The Beautiful and the Dangerous: Zuñi Ritual and Cosmology as an Aesthetic System." *Conjunctions* 6:246–265.

Tedlock, Barbara, and Dennis Tedlock. 1985. „Text and Textile: Language and

Technology in the Arts of the Quiche Maya." *Journal of Anthropological Research* 41(2):121–146.

Tedlock, Dennis. 1979. „The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology." *Journal of Anthropological Research* 35(4):387–400. Reprint. In D. Tedlock, *The Spoken Word and the Work of Interpretation,* pp. 321–338. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.

Thornton, Robert. 1983. „Narrative Ethnography in Africa, 1850–1920." *Man* 18:502–520.

Tibawi, A. L. 1963. „English Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and to Arab Nationalism." *Muslim World* 53(3–4):185–204, 298–313.

Tiryakian, E. A. 1979. „L'école durkheimienne et la recherche de la sociéte perdue: La sociologie naissante et son milieu culturel." *Cahiers internationaux de sociologie* 66:97–114.

Todorov, Tzvetan. 1981. *Mikhail Bakhtine: Le principe dialogique.* Paris: Editions du Seuil.

Trinh T. Minh-ha. 1986. „Difference: 'A Special Third World Women Issue.'" *Discourse* 8:11–37.

Tureen, Thomas. 1985. „Afterword." In Paul Brodeur, *Restitution,* pp. 143–148. Boston: Northeastern University Press.

Turnbull, Colin. 1962. *The Forest People.* New York: Simon and Schuster.

Turner, Victor. 1967. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Turner, Victor. 1975. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual.* Ithaca: Cornell University Press.

Tyler, Stephen. 1981. „Words for Deeds and the Doctrine of the Secret World." In *Papers from the Parassession on Language and Behavior,* pp. 34–57. Proceedings of the Chicago Linguistic Society. Chicago: Chicago University Press.

Vitart-Fardoulis, Anne. 1986. „L'objet interrogé: Ou comment faire parler une collection d'ethnographie." *Gradhiva* 1 (Autumn):9–12.

Vogel, Susan. 1985. Introduction. In *African Masterpieces from the Musée de l'Homme,* pp. 10–11. New York: Harry Abrams.

Vogel, Susan, and Francine N'Diaye, eds. 1985. *African Masterpieces from the Musée de l'Homme*. New York: Harry Abrams.

Volosinov, V. N. (M. Bakhtin?). 1973. *Marxism and the Philosophy of Language*. New York: Seminar Press.

Wagner, Roy. 1980. *The Invention of Culture*. Rev. ed. Chicago: University of Chicago Press.

Walker, James. 1917. *The Sun Dance and Other Ceremonies of the Oglala Division of the Teton Dakotas*. Anthropological Papers. Vol. 16. New York: American Museum of Natural History.

Walker, James. 1982a. *Lakota Belief and Ritual*, ed. Raymond de Mallie and Elaine Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.

Walker, James. 1982b. *Lakota Society*, ed. Raymond J. DeMallie. Lincoln: University of Nebraska Press.

Walker, James. 1983. *Lakota Myth*, ed. Elaine Jahner. Lincoln: University of Nebraska Press.

Watt, Ian. 1979. *Conrad in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California Press.

Weatherhead, L. R. 1980. „What Is an 'Indian Tribe'? – The Question of Tribal Existence." *American Indian Law Review* 8(1):1–48.

Webster, Steven. 1982. „Dialogue and Fiction in Ethnography." *Dialectical Anthropology* 7(2):91–114.

Weiner, Annette. 1976. *Women of Value, Men of Renown*. Austin: University of Texas Press.

Whisnant, David. 1983. *All That Is Native and Fine: The Politics of Culture in an American Region*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Willett, Frank, et al. 1976. „Authenticity in African Art." *African Arts* 9(3):6–74 (special section).

Williams, Elizabeth. 1985. „Art and Artifact at the Trocadéro." In *History of Anthropology*. Vol. 3, *Objects and Others, ed. George Stocking*, pp. 145–166. Madison: University of Wisconsin Press.

Williams, Raymond. 1966. *Culture and Society*, 1780–1950. New York: Harper and Row.

Williams, Raymond. 1973. *The Country and the City.* New York: Oxford University Press.

Williams, Raymond. 1976. *Keywords.* New York: Harper and Row.

Williams, William Carlos. 1923. *Spring & All.* Paris: Contact Publishing Company. Reprint. New York: Frontier Press, 1970.

Williams, Raymond. 1963. *Paterson.* New York: New Directions.

Williams, Raymond. 1967. *The Collected Later Poems.* New York: New Directions.

Winner, Thomas. 1976. „The Semiotics of Cultural Texts." *Semiotica* 18(2):101–156.

Yannopoulos, T., and D. Martin. 1978. „De la question au dialogue: A propos des enquêtes en Afrique noire." *Cahiers d'études africaines* 71:421–442.

Šaltiniai

These are the original titles of previously published sections of this book. They are reprinted here by permission of the publishers. All have been edited, and major revisions are indicated.

1 skyrius. „On Ethnographic Authority." *Representations* 1(1983):118–146.

2 skyrius. „Power and Dialogue in Ethnography: Marcel Griaule's Initiation." In *History of Anthropology.* Vol. 1, *Observers Observed: Essays on Ethnographic Fieldwork,* ed. George Stocking, pp. 121–156. Madison: University of Wisconsin Press, 1983.

3 skyrius. „On Ethnographic Self-Fashioning: Conrad and Malinowski." In *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought,* ed. Thomas C. Heller, Morton Sosna, and David Wellbery, pp. 140–162. Stanford: Stanford University Press, 1985.

4 skyrius. „On Ethnographic Surrealism." *Comparative Studies in Society and History* 23(1981):539–564. Revised.

5 skyrius. „Encounters with the Exotic." *Times Literary Supplement,* June 22, 1984, pp. 683–684. Revised.

6 skyrius. „Interrupting the Whole." *Conjunctions* 6(1984):282–296. Revised.

7 skyrius. „A Politics of Neologism." *Hambone* 4(1984):193–198.

8 skyrius. „The Jardin des Plantes (Postcards)." *Sulfur: A Literary Tri-Quarterly of the Whole Art* 12(1985):153–156.

9 skyrius. „Histories of the Tribal and the Modern." *Art in America* (April 1985):164–177.

10 skyrius. Sections 1 and 2. „Objects and Selves: An Afterword." In *History of Anthropology.* Vol. 3, *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture,* ed. George Stocking, pp. 236–247. Madison: University of Wisconsin Press, 1985. Revised.

11skyrius. Review. „Edward Said, *Orientalism.*" *History and Theory* 19(1980): 204–223.

Asmenvardžių rodyklė

Achebe, Chinua, 305–306, 509
Alexandre, Pierre, 132, 505
Alvarez, Albert, 84, 510
Amado, Jorge, 266
Ames, Michael, 326, 363, 509
Amos, Joseph, 433, 437, 444, 445, 448, 456, 503, 507
Apes, William, 444, 445
Apollinaire, Guillaume, 181, 290, 509, 511
Aragon, Louis, 180, 183, 268, 269, 351
Arnold, Matthew, 162, 342, 495, 534
Artaud, Antonin, 192, 195, 229, 509
Attaquin, Solomon, 435–437, 449
Auerbach, Erich, 76, 384
Avant, Mabel, 419
Averett, Hannah, 415–418, 425
Axtell, James, 429, 485, 510

Bachtin, Michail, 41, 69, 71, 76, 82, 345, 510, 535, 536
Bacon, Francis, 299
Bahr, Donald, 83, 84, 510
Baker, Josephine, 184, 185, 290–292, 294
Balzac, Honoré de, 150
Barthes, Roland, 85, 192, 201, 207, 218, 234, 252, 334, 377, 391, 399, 510, 511
Bataille, Georges, 184, 190, 191–193, 195, 201, 203, 212, 213, 217, 288, 511, 525
Bateson, Gregory, 101, 221, 527
Baudelaire, Charles, 180, 266, 353
Baudrillard, Jean, 293, 321, 323, 511
Benjamin, Walter, 77, 179, 180, 199, 216, 298, 319, 511
Benveniste, Emile, 65, 69, 511
Berger, John, 263, 511, 515
Bick Mario, 155, 511
Boas, Franz, 44, 47, 48, 74, 75, 103, 145, 278, 293, 332, 333, 342, 349, 358, 519, 522

Boon, James, 6, 44, 144, 179, 512
Borges, Jorge Luis, 227, 317, 385
Bourne, Richard, 430, 431, 442, 445, 485
Brancusi, Constantin, 280
Breton, André, 177–180, 183, 184, 191, 195, 202, 234, 347, 351, 354, 355, 512
Briant, Solomon, 444
Brodeur, Paul, 421, 423, 512, 535
Brooks, Peter, 153, 512
Brown, Al, 205, 290
Bulmer, Ralph, 863, 512
Bunn, James, 320, 512
Burke, Edmund, 397, 512
Burton, Richard, 375, 523

Caillois, Roger, 212, 213, 216, 512, 516
Campisi, Jack, 464–469, 473–475, 506
Carlebach, Julius, 348
Carpenter, Edmund, 348, 349, 512
Carpenter, Jim, 81
Carpentier, Alejo, 192, 513
Casagrande, Joseph, 81, 513
Casement, Roger, 154
Cendrars, Blaise, 229, 291, 511
Certeau, Michel de, 30, 44, 45, 514, 515
Césaire, Aimé, 10, 32, 93, 192, 247, 259, 260, 261, 262–270, 371, 402, 513
Cezanne, Paul, 180
Chaney, David, 215, 513
Chateaubriand, René, 375
Claudel, Paul, 229, 232, 240
Codrington, R. H., 47, 514
Coe, Ralph, 330, 364–367, 514
Cohen, David, 415, 514
Cohen, Marcel, 514
Cole, Douglas, 305, 322, 341, 514
Cole, Herbert M., 509, 514
Collier, John, 359
Condominas, Georges, 98, 187, 514
Conrad, Joseph, 9, 25, 122, 123, 141, 144, 146, 147, 149–156, 160–164, 166, 168, 170, 173, 174, 251, 255, 256, 258, 345, 400, 401, 510, 514, 523, 529, 532, 536, 538
Corbin, Henry, 381
Cornell, Joseph, 228, 518, 522, 535
Cortázar, Julio, 266
Costa, Vicky, 440, 441, 482
Crane, Stephen, 152
Crapanzano, Vincent, 70, 71, 73, 173, 514
Croce, Benedetto, 20
Cromer, Lord, 375
Cushing, Frank Hamilton, 46, 49, 50, 103, 521
Curtis, Edward, 35, 49, 414, 496, 521, 526
Curtius, Ernst Robert, 384

Dante, 374

Davenport, Guy, 208, 514
Deacon, A. B., 355
Debrosses, Charles, 319
Debussy, Claude, 234
Defert, Daniel, 320, 515
Delafosse, Maurice, 97, 98, 124, 515
Deleuze, Gilles, 42, 319, 334
Deloria, Vine, 471
Depestre, René, 264–270, 515
Derain, André, 204, 223, 310
Derrida, Jacques, 192, 386, 396, 399, 515
Desnos, Robert, 195, 200, 515
Devereux, Georges, 115, 515
D'Herblot, Barthelemy, 374, 375
Diamond, Stanley, 396, 515, 519
Dickens, Charles, 76, 77
Dickinson, Emily, 522
Dieterlen, Germaine, 91, 92, 111, 112, 125, 126, 128, 131–135, 209, 515, 520, 532
Dilthey, Wilhelm, 40, 58, 60, 64, 516, 526, 531
D'lncarville, R. P., 272
Dominguez, Virginia, 341, 516
Douglas, Mary, 93, 208, 516, 526
Dubuffet, Jean, 288
Duchamp, Marcel, 183, 329, 354
Dumézil, Georges, 213
Dumont, Jean-Paul, 70, 516
Dumont, Louis, 194, 209, 516
Durkheim, Emile, 145, 188, 189, 212, 213, 340, 523, 535
Duthuit, Georges, 347
Dwyer, Kevin, 70, 71, 173, 516

Einstein, Carl, 196, 197, 516
Eliot, George, 162, 401
Elkin, A. P., 213
Eluard, Paul, 180
Ernst, Max, 177, 222, 285, 347, 348, 354, 355, 384
Eschilas, 374, 388
Eshleman, Clayton, 261–263, 269, 513
Evans, Walker, 328
Evans-Pritchard, E. E., 45, 55–57, 77, 101, 516

Fabian, Johannes, 33, 298, 320, 517
Fanon, Franz, 387
Favret-Saada, Jeanne, 70, 80, 517
Feest, Christian, 289, 301, 331, 517
Fenton, James, 314–316, 334, 517
Fernandez, James, 34, 75, 517
Firth, Raymond, 45, 81, 146, 372, 517
Fischer, Michael, 517, 527
Fish, Phineas, 435
Fisher, Philip, 32, 215, 320, 361, 517
Fison, Lorimer, 48
Flaubert, Gustave, 77, 78, 146, 159, 375, 376, 384
Ford, Ford Maddox, 152
Forde, Daryll, 213

Fortes, Meyer, 103, 203, 517
Fortune, Reo, 335, 337
Foucault, Michel, 42, 144, 192, 341, 374, 384–388, 390–392, 394, 396, 400, 518
Fourier, Charles, 208, 514
Frazer, James, 46, 147
Freud, Sigmund, 62, 101, 254, 319, 334, 519
Fried, Morton, 282, 469, 518
Frobenius, Leo, 322

Ganay, Solange de, 91, 111, 112, 515
García Màrquez, Gabriel, 266
Gauguin, Paul, 229, 288
Gaultier, Jules de, 230,
Geertz, Clifford, 58, 63, 64, 66–68, 101, 124, 125, 139, 144, 172, 173, 285, 384, 398, 518
Genauer, Moshe, 406
Giacometti, Alberto, 201, 280, 303, 330, 324
Gibb, H. A. R., 375
Gillen, F., 101, 298
Gilmore, Ann, 406
Ginzburg, Carlo, 62, 519
Goddard, P. E., 364
Goethe, Johann Wolfgang von, 393
Goldwater, Robert, 288
Gramsci, Antonio, 387
Granet, Marcel, 189, 213
Greenblatt, Stephen, 143, 144, 519
Gregorio, Juan, 83, 84, 510
Greimas, A. J., 324, 519
Griaule, Marcel, 8, 44, 51, 72, 73, 88–102, 104, 106–140, 195, 197, 200, 202, 205, 207–209, 211, 220, 301, 302, 514, 515, 519, 520, 525, 527, 528, 530, 532, 538
Guillemin, Jean, 464, 473–475, 520
Guillen, Nicolas, 266

Haddon, A. C, 48
Hamy, Ernest-Theodore, 331
Handler, Richard, 32, 316, 317, 521
Hannerz, Ulf, 34, 521
Haraway, Donna, 8, 318, 521
Harding, Ann Borden, 464
Hare, David, 354, 509
Harris, Wilson, 260, 521
Harrisson, Torn, 215
Hawley, Gideon, 355, 434, 444, 447, 449, 450
Hepworth, Barbara, 330
Hertz, Robert, 188, 215
Heusch, Luc de, 91
Heye, George, 348
Hill, Matilda, 365
Hinsley, Curtis, 49, 521
Hodgson, Marshall, 396, 397, 512, 521
Hollier, Denis, 197, 216, 521, 525
Homeras, 374
Hountondji, Paulin, 41, 43, 93, 132, 522

Howe, Susan, 503, 522
Hubert, Henri,188, 189
Hunt, Calvin, 309
Hunt, George, 74, 75, 78
Hutchins, Francis, 422, 464, 465, 485–487, 522

James, Henry, 152, 159
Jameson, Frederic, 20, 325, 522
Jamin, Jean, 44, 90, 130, 179, 205, 207, 216, 231, 332, 522, 523
Jenings, Humphrey, 215
Jomard, E. F., 331
Jonas, Richardson, 482–484

Kashinakaji, Windson, 79, 80, 84
Kesteloot, Lilyan, 264
Kildea, Gary, 223
Kissinger, Henry, 375
Klee, Paul, 272, 288, 307
Klossowski, Pierre, 215, 216
Kojève, Alexandre, 215, 216
Krauss, Rosalind, 288, 289
Kroeber, A. I., 61, 336, 364, 523

Labouret, Henri, 302
Lacoste-Dujardin, Camille, 70, 523
Lafiteau, Joseph-Francois, 45
Lamartine, Alphonse de, 375
Lautreamont (Isadore Ducasse), 180, 199, 220, 371
Lawrence, T. E., 375, 383
Leach, Jerry, 223, 398
Lebeuf, Jean-Paul, 91, 112, 524
LeCoeur, Charles, 104
Le Corbusier, 292, 532
Leenhardt, Maurice, 22, 61, 74, 75, 100, 104, 189, 194, 209, 213, 513, 524
Leger, Fernand, 181, 290–292, 294, 310
Leiris, Michel, 10, 30, 31, 68, 75, 89, 91, 103, 111, 112, 119, 122, 126, 137–139, 184, 185, 190, 192, 200, 201, 203, 206, 207, 209, 212, 213–217, 220, 229, 247–259, 261, 283, 301, 302, 334, 371–373, 400, 513, 524, 525, 528
Leroi-Gourhan, André, 187, 189, 209, 525
Lesseps, Ferdinand de, 386
Lettens, D. A., 90, 93, 95, 113, 128, 514, 525
Lévi, Sylvain, 381, 395
Levine, Sherrie, 329
Lévi-Strauss, Claude, 31, 185, 192, 194, 211, 272, 288, 310, 313, 345–350, 352–359, 377, 400, 525, 526
Levy-Bruhl, Lucien, 97, 182, 184, 288
Lewis, Ioan, 73, 526, 132
Lewis, Jose, 75
Leys, René, 130, 238, 239, 240, 243, 233
Lienhardt, Godfrey, 51, 524
Lifchitz, Deborah, 189

Lopez, David I., 83, 84, 510
Lopez, Mary, 425
Loti, Pierre, 229, 230, 239
Lowie, Robert, 53, 81, 526
Lubbock, John, 48
Lukács, Georg, 72, 76, 387, 526

Macpherson, C. B., 316, 317, 526
Madge, Charles, 215
Majnep, Ian, 83, 512
Malinowski, Bronislaw, 9, 25, 40, 44–47, 49–53, 55, 56, 59, 74–76, 85, 93, 99, 100, 101, 103, 104, 141, 145–151, 153, 154–163, 166–173, 208, 220, 223, 227, 228, 293, 338, 355, 511, 517, 527, 530, 534, 538
Manceron, Henry, 232, 235, 533
Maquet, Jacques, 68, 372, 527
Margolin, Barry, 406
Marx, Karl, 319, 320, 375, 392–395, 522, 536
Massignon, Louis, 375, 380–382, 399, 400
Masson, André , 192, 197, 202, 347, 516
Masson, Elsie R., 155
Mauss, Marcel, 88, 97–105, 116, 142, 184–195, 203, 205, 209, 212, 213, 381, 400, 514, 524–528
Mazur, Rona Sue, 423, 528
McLennan, J. F., 48
Mead, Margaret, 45–47, 51–53, 59, 61, 169, 297, 298, 308, 336, 337, 339, 340, 518, 523, 528, 529
Ménil, René, 265, 266, 529
Merleau-Ponty, Maurice, 218, 529
Metacomet (Karalius Pilypas), 431, 433, 446, 447
Metraux, Alfred, 103, 184, 190–193, 209, 211, 355, 511, 529
Milhaud, Darius, 291
Miller, J Hillis, 152, 529
Mills, Earl, 408–412, 417, 425, 439, 455, 478, 482, 483
Mills, Earl, jaunesnysis, 457, 507
Mintz, Sidney, 190, 529
Miro, Joan, 280
Mitchell, Juliet, 20, 529
Monet, Claude, 223, 431, 444
Monnerot, Jules, 216
Moore, Henry, 288, 525
Morgan, Lewis Henry, 47

Nadeau, Maurice, 180, 185, 529
Najder, Zdzislaw, 147, 150, 529
Narokobi, Bernard, 339
Nerval, Gerard de, 375
Nietzsche, Friedrich, 102, 103, 143, 145, 172, 190, 206, 376, 381, 387, 388, 518, 522

Oakley, Elsworth, 428, 483, 505
Oakley, Hazel, 415, 416, 425, 429
Ortiz, Alicia Dujovne, 274
Orwell, George, 122, 123

Parker, Robert Allerton, 355
Paudrat, Jean-Louis, 289
Paulhan, Jean, 216
Paulme, Denise, 91, 94, 99, 112, 205, 209, 302
Payne, Harry, 50, 158, 160, 530
Paz, Octavio, 192
Peltier, Philippe, 298
Péret, Benjamin, 180
Peters, John, 411, 417, 418, 425–429, 439
Peters, Ramona, 419, 456, 460, 461, 502
Peters, Russell, 411, 439, 454, 455, 456, 482, 483
Picasso, Pablo, 195, 201, 202, 204, 211, 222, 223, 272, 280, 281, 285, 287–290, 293, 295, 303, 310, 328, 332, 349, 354, 518
Pickering, Michael, 215, 513
Pitt Rivers, A. H. L. F., 314, 315, 331, 513
Platonas, 72
Pocknett, Vernon, 419, 457
Pomian, Krzysztof, 320, 331
Poradowska, Marguerite, 154, 156
Price, Richard, 366, 530
Price, Sally, 268, 366, 530
Queneau, Raymond, 192, 195, 257, 530

Rabelais, François, 320
Rabinow, Paul, 39, 63, 69, 70, 123, 144, 173, 530, 531
Radcliffe-Brown, A. R., 46, 47, 50, 54, 55, 101, 159, 531
Renan, Ernest, 375, 388, 396
Rentoul, Alex, 46, 531
Ricoeur, Paul, 64, 65, 72, 531
Rimbaud, Arthur, 180, 229, 255, 270, 371
Rivers, W. H. R., 54, 99, 101, 146, 254, 314, 315, 331, 513
Rivet, Paul, 89, 97, 184, 185, 191, 193, 195, 207–212, 219, 531
Rivière, Georges-Henri, 89, 193, 195, 205, 207–210.531
Robbins, Bruce, 15, 531
Rosen, Lawrence, 531
Rosenstock, Laura, 291
Rouch, Jean, 91, 94, 120, 135, 532
Rousseau, Henri, 274
Roussel, Raymond, 205, 255
Rubin, William, 223, 281, 285, 286, 288, 295, 296, 299, 324, 517, 532
Ruskin, John, 503
Russell, Frank, 75, 411, 426, 454, 455, 482, 483, 517

Sacy, Sylvestre de, 375
Sahlins, Marshall, 338, 366, 499, 532
Said, Edward, 25, 27, 35, 43, 44, 47, 163, 206, 373-401, 532, 539

St. Clair, James, 406, 411, 457, 458, 465, 469, 477, 479, 487, 500, 507, 511
Saint-Pierre, Bernardin de, 571
Saisselin, Remy, 321, 532
Samaras, Lucas, 299
Sartre, Jean-Paul, 88
Saussure, Ferdinand de, 145
Schaeffner, Andre, 89, 91, 112, 195, 198, 199, 209, 302, 532
Schwab, Raymond, 374, 532
Seabrook, William, 254, 524, 532
Segalen, Victor, 9, 30, 31, 229–245, 512, 522, 533
Seligman, B. Z., 146
Seligman, C. C, 155
Senghor, Leopold, 93, 265
Service, Elman, 469
Servin, Francisco, 11
Shannon, Claude, 353
Shubow, Lawrence, 406, 484, 487, 494, 500
Simmons, Williams, 423, 533
Skinner, Judge Walter J., 412, 440, 470, 474, 477, 479, 480, 482, 487–500
Smith, Annette, 261, 263, 269, 307, 464, 513, 518
Snyder, Emile, 263
Sockbeson, Henry, 506
Sollers, Philippe, 192
Sontag, Susan, 179, 181, 533
Soupault, Philippe,180, 185, 206, 533
Soustelle, Jacques, 209
Spencer, Baldwin, 48, 101, 298
Sperber, Dan, 63, 77, 78, 130, 533
Squanett, Granny, 416
Steinberg, Saul, 231
Stewart, Susan, 319, 320, 534
Stocking, George, 34, 44, 48, 50, 142, 150, 342, 513, 521, 534, 536, 538, 539
Sturtevant, William, 282, 483, 464, 471, 475–477, 534

Tanguy, Yves, 347, 353
Tedlock, Barbara, 32, 71, 311, 534, 535
Trinh T. Minh-ha, 313, 535
Tureen, Thomas, 404–406, 413, 461, 535
Turnbull, Colin, 59, 535
Turner, Victor, 78–80, 84, 85, 144, 535
Tyler, Steven, 72, 534
Tylor, E. B., 48, 143, 342, 534
Tyon, Thomas, 86

Valéry, Paul, 217
Vallejo, Cesar, 266
Van Gestel, Allan, 406
Varnedoe, Kirk, 281, 285, 286, 288
Verneau, Remy, 331
Viollet-le-Duc, Eugene, 331
Vitart-Fardoulis, Anne, 360, 535
Vogel, Susan, 299, 302, 324, 535, 539

Wagner, Roy, 32, 82, 536
Wahl, Jean, 192, 215, 216
Walker, James, 86, 328, 364, 536
Warhol, Andy, 328
Watt, Ian, 147, 162, 536
Weatherhead, L. R., 495, 505, 536
Weber, Max, 58
Wellmon, W. H., 184
Wells, H. G., 152
Widdiss, Gladys, 506
Williams, Elizabeth, 330, 536
Williams, Raymond, 340, 341, 536, 537
Williams, William Carlos, 537
Wilson, E. F., 48, 260, 521
Winsor, Jackie, 310
Witkiewicz, Stanislas, 155

Yeats, W. B., 383

Zahen, Dominique, 91
Zola, Emile,147

Clifford, James
Cl-71
KULTŪROS PROBLEMA:
XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas:
sociologinė studija / James Clifford. –
Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla, 2006. –
549 p. Asmenvardžių rodyklė: p. 541–549.
(ATVIROS LIETUVOS KNYGA: ALK, ISSN 1392-1673)
ISBN 9986-39-439-2
JAMESAS CLIFFORDAS, KALIFORNIJOS UNIVERSITETO PROFESORIUS, GARSUS, ORIGINALUS IR KONTROVERSIŠKAS ANTROPOLOGAS, ŠIOJE STUDIJOJE PATEIKIA UNIKALŲ POŽIŪRĮ Į ISTORIJOS, LITERATŪROS BEI ANTROPOLOGIJOS SĄSAJAS IR ATVERIA NAUJUS KULTŪROS TYRINĖJIMO HORIZONTUS.

UDK 008+39](091)+316.6

JAMES CLIFFORD
KULTŪROS PROBLEMA:
XX amžiaus etnografija,
literatūra ir menas

Leidyklos redaktorius Saulius Repečka
Dailininkas Romas Orantas
Korektorė Virginija Savickienė
Maketavo Dalia Kavaliūnaitė

2006 05 31. 22 apsk. leidyb. l. Užsakymas 6.707.
Tiražas 2000. 518-oji leidyklos knyga.
Išleido Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla,
K. Sirvydo 6, LT-01101 Vilnius,
www.rsleidykla.lt / info@rsleidykla.lt.
Spausdino AB spaustuvė „Spindulys“,
Gedimino 10, LT-44318 Kaunas.
www.spindulys.lt

Clifford

Jamesas Cliffordas – vienas originaliausių, įtakingiausių ir kontroversiškiausių šiuolaikinių antropologijos specialistų, daugelio mokslinių premijų laureatas. 1977 m. baigė Harvardo universitetą. Nuo 1978 m. – Kalifornijos universiteto Sąmonės istorijos studijų profesorius. Skaito paskaitas įvairiuose JAV, Kanados, Lotynų Amerikos ir Europos muziejuose, universitetuose bei tyrinėjimų centruose. Kaip kviestinis profesorius dėstė Londono ekonomikos mokykloje ir Jeilio universitete. Šiuo metu pagrindinį dėmesį skiria vietinės politikos ir globalizacijos ryšiams, tyrinėja regioninių, nacionalinių ir tarptautinių veiksnių poveikį įvairioms kultūroms.

Studijoje „Kultūros problema: XX amžiaus etnografija, literatūra ir menas“ (1988) J. Cliffordas meta iššūkį antropologijos konvencijoms ir siūlo naujai pažvelgti į kultūras formuojančius veiksnius bei sąveikas. Knygoje pateikiamas unikalus požiūris į istorijos, literatūros bei antropologijos sąsajas ir atveriami nauji kultūros tyrinėjimo horizontai. Autorius, pasitelkęs konkrečius pavyzdžius, kalba apie gyvenimą kultūroje, po kultūros ir tarp kultūrų. Studija išversta į aštuonias užsienio kalbas.

Cliffordas – originalus ir kone unikalus. Jis – vienas iš tų nedaugelio tyrinėtojų, kurie susieja istoriją, literatūrą ir antropologiją. Cliffordo įtaka – milžiniška, nes jis pateikia naują kultūros studijų perspektyvą, kuri, beveik neabejotina, niekada nebūtų kilusi iš pačios antropologijos. / CLIFFORD GEERTZ

CEU ATVIROS LIETUVOS KNYGA

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių ir socialinių mokslų veikalais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-39-439-2

9 799986 394395

REKOMENDUOJAMA
KAINA 34,99 Lt